

Un desinterés salvajemente interesado

Los condicionamientos del comportamiento moral a la luz de los avances en ciencias naturales y humanas

Memoria de tesis doctoral presentada por Juan José Álvarez Galán

Director Jorge Riechmann Fernández

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Autónoma de Madrid

Departamento de Filosofía

Octubre de 2018

A modo de introducción

Marco, objetivos y aclaraciones conceptuales y metodológicas

Una tesis doctoral es sobre todo un recorrido de aprendizaje; sirvan estas notas para aclarar algunos puntos de ese recorrido, señalar también qué otros aprendizajes, previos, la han guiado, a modo de compromisos establecidos, y a qué espacios le hemos tenido que dedicar más esfuerzos.

Escenario: las aportaciones científicas a la reflexión ética

Podemos tomar las polémicas posiciones de la sociobiología que tuvieron lugar en los años setenta del pasado siglo como un punto de inflexión en la reflexión sobre la ética y su relación con elementos externos que la condicionan y se relacionan de forma constante con ella. La biología planteó desafíos a la forma de entender la cuestión ética, en el sentido de que obligó ampliar el rango de elementos que entraban en discusión, y aunque aquella polémica se saldó con un resultado mucho menos impactante de lo que postulaban los sociobiólogos en sus primeras obras, parece evidente que dejó una huella profunda que no tendría sentido ignorar si queremos hacer filosofía del comportamiento humano. A esto se añade el hecho de que no sólo la biología ha planteado desafíos de este calado; otras disciplinas también lo han hecho, aportando investigación teórica y estudios prácticos sobre los límites que presenta el comportamiento humano. Así, la psicología, que ya venía cuestionando algunos elementos básicos de la ética y el comportamiento moral desde principios del siglo XX (al menos desde la obra de Freud) ha continuado su análisis con resultados muy significativos, y otro tanto podemos decir de los estudios sociológicos o la investigación sobre cognición y desarrollo neurológico. La antropología, por último, ha continuado su vertiente etnográfica mientras se desarrollaba la cuestión del relativismo, que ha producido una enorme cantidad de literatura científica y ha planteado la cuestión sobre los rasgos universales del género humano, una

rama de la investigación que también tendrá consecuencias directas en la forma de concebir la ética.

Por otra parte, buena parte de esos estudios han evolucionado en las últimas décadas y están en condiciones de aportar una síntesis, objetivo que algunos autores no han tardado en desarrollar. Esto es particularmente visible en el caso de la primatología, disciplina que surge en los años sesenta del siglo XX, se desarrolla rápidamente con un buen número de investigaciones en las siguientes décadas (en un trabajo que ha sido terreno de disputa y también de cooperación entre biólogos, psicólogos y antropólogos, fundamentalmente) y después de una fase de experimentación intensa, produce algunas aportaciones amplias y bien fundadas y un debate científico de alto nivel entre autores que mantienen posiciones opuestas respecto a tema tan centrales como el desarrollo evolutivo de la actuación moral o las ventajas adaptativas del altruismo y la cooperación¹. Estos debates de fondo son una referencia obligada para esa filosofía del comportamiento humano, en tanto que rastrean y analizan los elementos presentes en la caracterización de lo humano y apuestan por diversas interpretaciones que tienen incidencia en lo que entendemos por ética y moral.

Una aproximación como esta nos sitúa en una concepción pragmática de la moral, en tanto que concibe el comportamiento como un proceso que desarrolla entre las tendencias y presiones de diversos mecanismos que lo condicionan. Esto abre, evidentemente, varios puntos de reflexión. En primer lugar, nos sitúa fuera del marco teórico de la ética normativa, puesto que pone por delante la posibilidad efectiva del comportamiento moral. En efecto, no tiene sentido postular, con las morales de carácter más deontológico, una serie de actitudes regidas por normas, como tampoco podemos defender una moral de orientación puramente aristotélica, sin tener en cuenta el desarrollo efectivo del comportamiento humano, puesto que hacerlo se parecería más a la expresión de un deseo que a la teorización de la moralidad humana. Para ejemplificarlo de una manera sencilla, lo que se deriva de la investigación empírica es que no se puede plantear una cuestión como la extensión de la comunidad moral sin tener en cuenta los límites que el endogrupo impone a los sujetos. Por otra parte, la investigación nos lleva a una propuesta de moralidad como fenómeno humano en sí, esto es,

¹ Véase, por ejemplo, la discusión entre dos figuras de la investigación como Michael Tomasello y Frans De Waal sobre el tema de las capacidades de los animales no humanos para la empatía (Tomasello 2010 y De Waal 2007).

no como un proyecto meramente intelectual ni como modelo de moralidad autónoma, sino de proyecto implicado en la naturaleza del ser humano y de sus relaciones con la comunidad y con la naturaleza, que incluye tanto a sujetos individuales como a las comunidades de las que forman parte. De un modo indirecto, la investigación nos irá llevando hacia una fundamentación moral a partir del análisis de la investigación empírica, que nos muestra los caminos por los que surge la moral, no como un hecho independiente sino como un conjunto de procesos que tienen su raíz en la realidad natural y social del ser humano.

En este marco, los primeros años del siglo ven nacer una reivindicación metodológica que parte de la crítica de la filosofía especulativa y exige recuperar la vertiente empírica de los estudios filosóficos. La corriente autodenominada Filosofía experimental, surgida en Estados Unidos pretende dar cuenta de una debilidad teórica que consiste en dar la espalda a los avances científicos, y no sólo a los de las llamadas “ciencias duras”, sino también a los de la psicología o sociología, que están o deberían estar hermanadas con cualquier proyecto de carácter filosófico. Creemos que una posición como esta tiene su base en el aislamiento de proyectos morales como el de Rawls o las reformulaciones de matriz kantiana, que efectivamente pueden aparecer como desarrollos ajenos a los avances empíricos. Los postulados iniciales de la Filosofía experimental expuestos en su Manifiesto (Knobe y Nichols, 2008), se han matizado para incorporar no sólo las propuestas de carácter netamente experimental sino también aquellas que contienen investigación empírica (Loeb y Alfano 2014), y con esto han suavizado el carácter tal vez demasiado excluyente que presentaban originalmente, pero siguen manteniendo una perspectiva fuertemente psicologista de la investigación moral. Entraremos con más detalle en estos temas, fundamentalmente en la parte 5, pero por ahora baste decir que la voluntad de asumir la investigación de carácter más práctico y limitar el carácter especulativo del estudio moral son líneas que asumimos y compartimos en nuestro proyecto.

Una guía clara en este recorrido es sin duda el proyecto de Ernst Tugendhat. Cuando el alemán analiza la moral en busca de un fundamento, especialmente en el ensayo breve “El problema de una moral autónoma”² vuelve sus ojos a la antropología como ámbito en el que encontrar una fundamentación que no recurra ni a postulados indemostrables ni a contenidos

² Este ensayo, incluido en su obra *Antropología en vez de metafísica* (2008), se comentará con detalle en la parte 2.

de carácter dogmático. En buena medida, el proyecto de esta tesis se puede interpretar como un intento de alargar el paso para incorporar no sólo los elementos antropológicos sino también de otras áreas de conocimiento en las que se han realizado avances de importancia sobre los límites y bases del comportamiento, de forma que tengamos, sino un mapa, al menos un esquema de los factores que tienen lugar en la praxis moral.

¿Existe todavía una naturaleza humana?

Si abordamos esta tesis es precisamente porque consideramos que la literatura científica de las últimas décadas aporta materiales más que suficientes para considerar que existe una naturaleza humana y que dicha naturaleza establece límites a la moralidad. Con esto queremos decir que hay una serie de condicionamientos que se corresponden con la vida del Homo Sapiens y que determinan – al menos parcialmente – su respuesta a distintos contextos. A lo largo del texto volveremos varias veces sobre este punto para discutir lo que las distintas disciplinas pueden aportar, ya que, en pleno apogeo de la posmodernidad, la cuestión ha sido ampliamente debatida. Efectivamente, el cuestionamiento de la materialidad, como han señalado autores como Eagleton o Jameson, ha sido una constante en el pensamiento posmoderno, no tanto a través de una negación de la materialidad en sí misma, sino a través de la idea de que toda forma de realidad está culturalmente mediada hasta el punto de que es la mediación cultural, y no la propia realidad, la que adquiere carácter ontológico, mientras la corporalidad de los sujetos pasa a ser cuestionada (Eagleton, 2004: 110). Tal vez la raíz de este fenómeno esté en el existencialismo, como apunta Riechmann (2012: 119) al recordar que Sartre defendía la inexistencia de una naturaleza humana en contraposición a la posición que afirmaba la existencia de esta naturaleza tal y como Dios la modelaba. En polémica con una posición tan reaccionaria resulta casi comprensible bascular hacia el otro extremo, pero parece claro que tal negación de las determinaciones naturales del ser humano no es mínimamente defendible, más aún en los tiempos de la tecnociencia, cuando más se investiga y se conoce el funcionamiento de los cuerpos humanos, incluido el sistema nervioso y las funciones emotivas y cognitivas superiores. Que existe una naturaleza objetiva, más allá de hasta qué punto podemos conocerla, es un supuesto básico de alimenta esta investigación, y que ese sujeto – sus relaciones y su desarrollo tanto individual como colectivo – está cultural y socialmente mediado, será un segundo supuesto igualmente central. Frente a estos supuestos

se sitúa la tentación del reduccionismo, entendido como el intento de dar explicación del conjunto de un fenómeno a partir de parte de sus rasgos; será una cuestión a la que nos referiremos a continuación y la que tendremos que volver repetidamente a lo largo de este trabajo, también en sus conclusiones.

Posiciones teóricas

Enlazando con lo anterior podemos especificar los presupuestos teóricos que articulan y dan soporte a nuestro estudio, comenzando por un materialismo entendido como la aproximación que sitúa el análisis desde una base material que condiciona el conjunto de los fenómenos que constituyen lo real. El materialismo ha tenido diversas formas y ha sido el eje central de algunas corrientes, lo que hace que en ocasiones se entienda como asociado a alguna de ellas. En nuestro caso, tomamos el materialismo como referencia tanto ontológica como metodológica. En el plano ontológico, la adhesión al materialismo implica, más allá – o más acá – de un posicionamiento filosófico que discuta las diversas orientaciones que el término ha recibido en los distintos teóricos de la metafísica, una serie de elementos constatados y que son hoy un lugar común en la literatura científica:

1. En primer lugar, somos seres dotados de un cuerpo. Una cuestión tan evidente como esta no puede, sin embargo, quedar fuera de los puntos básicos desde los cuales iniciar una investigación como la que aquí proponemos, puesto que se basa precisamente en localizar los elementos que, desde distintas esferas de nuestra corporalidad, condicionan la realidad moral del ser humano, lo que ofrece un contraste evidente con las tradiciones que históricamente han dominado la ética en la medida en la que la orientación predominante ha sido la de trabajar sobre modelos teóricos³.
2. Somos seres con una historia evolutiva. El desarrollo de la vida humana no puede desprenderse de esta historia, sin que esto nos obligue a asumir posiciones

³ No por casualidad, las morales religiosas sí han tenido en cuenta las limitaciones derivadas de esta corporalidad (baste pensar en el cristianismo o en el rol de juega dentro del catolicismo un sacramento como la confesión, pensado para aquellos momentos en los que la debilidad de *la carne* sea incapaz de alcanzar las exigencias establecidas por la moral).

reduccionistas⁴. Con esto nos remitimos a la posición de autores como Lewontin, que defiende una idea de coevolución en la que ser humano y naturaleza evolucionan bajo relaciones dialécticas, en la línea que recientemente ha teorizado David Harvey (2018: 82 y ss)

3. Somos seres con una realidad compleja, lo que nos lleva a mantener un materialismo no reduccionista. El hecho de que consideremos la realidad material como el elemento básico de la existencia no implica que despreciemos las formas de la realidad que no tienen una traducción inmediata a cuestiones materiales. Sobre este punto, bastará detenerse en la evolución de la sociobiología y en lo que quedó de su intención inicial de interpretar la moral con elementos exclusivamente biológico-evolutivos. La cuestión de la realidad material no puede ser incompatible con el análisis de la riqueza de las diversas manifestaciones de la realidad, sino que tiene que asumir la existencia de niveles de realidad que se relacionan entre sí y surgen de acuerdo a formas de emergencia, como han empezado a asumir autores del mundo científico como Gazzaniga (2012: 156-158). En este punto, es inspiradora la noción de materialismo pluralista de Emilio Santiago Muíño; si bien la propuesta de Santiago se desarrolla hacia un “materialismo trimembre” (2015: 81) que merece una discusión más amplia, su radical oposición al reduccionismo y su noción, tomada de Gustavo Bueno, de materia como “toda entidad que, dotada de algún tipo de unidad, consta necesariamente de multiplicidades de partes variables (cuantitativas o cualitativas) que, sin embargo, se codeterminan recíprocamente” (Bueno, citado por Santiago 2015: 80) es perfectamente consistente con las ideas de emergencia y de pluralismo.

En lo metodológico, nuestro materialismo parte de la cuestión – que consideramos evidente en sí misma – de que los únicos objetos de estudio que pueden fundar un estudio sólido son esas realidades materiales dotadas de emergencia y sujetas a diversas formas de relación. Creemos que la propuesta de la filosofía experimental es una buena base sobre la que construir una investigación metodológicamente arraigada en lo material que, no obstante, no cae en reduccionismos ni cuestiona los resultados o la evolución del análisis desde presupuestos teóricos. Sin embargo, como mencionábamos anteriormente, la filosofía experimental ha

⁴ Nos detendremos en esto, específicamente, en el Capítulo 0, y en mayor o menor medida, en primatología y psicología.

focalizado excesivamente en la investigación psicológica y, si se nos permite añadir una crítica, ha sobredimensionado la capacidad de construir una teoría moral haciendo abstracción de siglos de reflexión filosófica. Nuestra posición en este punto será la de ampliar el rango a diversas materias, centrándonos en las cuestiones científicamente consensuadas o aquellas que han producido una discusión sólida con resultados firmes para proyectarlos sobre el marco del comportamiento moral. Esto tiene, a su vez, una consecuencia metodológica: puesto que defendemos la pluralidad de la materia y las peculiares características de cada nivel de realidad, no podemos sino asumir las diversas metodologías correspondientes a las diversas áreas de investigación. Así, en la parte de primatología discutiremos sobre investigaciones del comportamiento animal provenientes de la etología y, de la misma forma, haremos diversos análisis siguiendo líneas de investigación diversas en varias áreas, de tal forma que la metodología que las une no es única, sino diversa, en correspondencia con los métodos y esquemas propios de cada área. El hilo conductor será, por tanto, la búsqueda de elementos que condicionan y articulan el comportamiento moral.

Por último, en lo que se refiere al uso de los términos moral y ética, distinguiremos entre el espacio dedicado a la reflexión sobre lo bueno, a lo que nos referiremos como ética, y los aspectos más relacionados con la elaboración – y la propia existencia – de pautas de actuación, en la línea de la tradición germánica (Riechmann 2012:35). El objeto de esta investigación, como es obvio a la luz de lo anterior, es la moral, y más concretamente el espacio de la praxis moral, más que la ética, a la que sin embargo nos referiremos puntualmente en algunos pasajes.

El recorrido de la investigación

A lo largo de este trabajo pisaremos distintos terrenos. Empezando sobre la base aparentemente firme de la biología, extraeremos algunas conclusiones de importancia de la teoría evolutiva y entraremos con más detenimiento en la primatología. De la primera, apenas haremos un breve recopilatorio de cuestiones consensuadas, dado que se trata de temas que han estado en discusión durante décadas y sobre los que existe un consenso científico relativamente amplio. Con la primatología entraremos en el cuerpo de la investigación, analizando los experimentos y las polémicas centrales, que son muy ricas en aportaciones al

estudio del comportamiento humano, y también muy complejas y sujetas a interpretaciones diversas. A esta diversidad de interpretaciones nos referíamos al decir que la base biológica es *aparentemente* firme: la práctica de las investigaciones y del análisis hace aflorar controversias y desacuerdos que no siempre son fáciles de resolver, y es en esos puntos donde autores como De Waal, Tomasello o Schaik son capaces de aportar una visión de fondo que se despegue de la experimentación para alcanzar un marco interpretativo más amplio. La parte 2, dedicada a antropología, avanza sobre unos caminos similares a los de la antropología, partiendo de la obra de dos autores que actúan como bisagra, Chapais y Tugendhat, y de un elemento muy presente en estas dos primeras partes, los sentimientos morales. Sin embargo, en esas mismas páginas surgirán la incapacidad de los sentimientos morales para explicar la moralidad de grupos humanos más allá de la tribu, y tendremos que recurrir a otros elementos de la socialidad humana, especialmente la cognición compleja.

La conducta humana en un sentido más estricto ha sido analizada por dos especialidades académicas, la psicología y la sociología. Estas dos ramas nos permitirán describir una serie de condicionamientos al comportamiento que, en buena parte, se pueden interpretar como constricciones a la conducta racional; así han sido descritos por Kahneman y Tversky, dentro del marco de la teoría de la acción racional. En este punto abordaremos sus conclusiones partiendo del convencimiento de que, si bien la teoría de la acción racional tiene límites evidentes, los resultados de las investigaciones del comportamiento han sido mostrados empíricamente mediante investigación solvente y por lo tanto debemos tomar nota de ellos. Otro tanto sucede con la psicología conductual y los experimentos sociológicos y psicosociales: podemos tener tantas reservas como consideremos necesarias respecto a los modelos teóricos en los que se integran y defender que parte de la investigación puede estar sesgada por esos modelos, pero es imprescindible asumir que han conseguido resultados empíricos que no se explican sólo por la orientación teórica, sino que constituyen un conocimiento científico correctamente formado. Una teoría de la moralidad razonablemente solvente debe ser capaz de explicar esos resultados e incorporarlos en una interpretación que, tal vez, no sea tan cerrada y completa como quisiéramos, pero que de otra forma estará viciada. De este modo, los resultados de las partes de psicología y sociología nos harán evolucionar desde el modelo de los planteamientos sobre sentimientos morales y capacidades cognitivas hacia otro en el que esas perspectivas adquieren una problemática mucho más compleja a la luz de las limitaciones impuestas por la naturaleza psicológica y social del ser

humano,

En este paso de las dos primeras partes a las dos segundas se da también un salto desde la perspectiva más funcional a la más pragmática, un paso sin el cual este trabajo no podría ni siquiera orientarse a su objetivo. En buena medida, el propio carácter de la investigación antropológica y primatológica obliga a una orientación funcional en el sentido de que plantea una serie de elementos que están presentes en la configuración evolutiva del ser humano y en lo que podríamos llamar “la esencia” originaria, pero no puede alcanzar la concreción del comportamiento real de los sujetos que forman parte de comunidades reales. Esto último es lo que la psicología y la sociología quieren describir, y así llegaremos a cuestiones muy conflictivas en las que el elemento central que representaban los sentimientos morales y las capacidades cognitivas pasa a estar articulado por la cuestión omnipresente de la colectividad.

La última parte será entonces el intento de armar la orientación funcional y la pragmática, lo que nos obliga a tomar consideración de la funcionalidad de la moral en la pervivencia de la especie humana y asumir que esa funcionalidad está condicionada por rasgos evolutivos, psicológicos, sociales y cognitivos que difícilmente tienen encaje. Algunos de ellos pueden dar una explicación de ciertos comportamientos, otros pueden aparecer como disfuncionalidades fuertes que impiden el carácter adaptativo, y en conjunto muestran un espacio de disputa en el que el contexto es determinante, hasta el punto de que la adaptación al contexto pasa a ser uno de los rasgos vitales de la moralidad, cuando no una condición *sine quae non*.

De esta forma, la importancia del (endo)grupo, los sentimientos morales, la colectividad, y en último término, el encaje con lo político, suponen la parte del león de la moralidad humana, que, en cierta medida, se podría definir como un modelo para armar, pero no a voluntad propia.

Capítulo 0

Lecciones de la teoría evolutiva

La teoría evolutiva se aproxima a la configuración de la historia del ser humano como especie desde la larga sombra de Charles Darwin; casi podríamos decir que su impronta en la historia del pensamiento está presente en cada autor que ha trabajado en este campo, pero también en disciplinas, algunas de ellas muy cercanas y otras no tanto. El hecho de que, además, se haya popularizado un darwinismo social con implicaciones sociopolíticas fuertes hace que la teoría evolutiva se haya convertido en muchas ocasiones no sólo en una disciplina con muchas potencialidades, sino también en un campo de discusión en el que se manifestaban, de forma más o menos explícita, posicionamientos que excedían el marco de la disciplina e incluso prejuicios encubiertos... o no tanto. En cualquier caso, se trata de una rama de estudio en la que las implicaciones sobre la moralidad han sido intensamente estudiadas y debatidas, y existen conclusiones que conforman un consenso científico, por lo que más que un estudio como tal nos limitaremos a un repaso sumario de los distintos planteamientos y conclusiones.

Si damos por superados los debates sobre el mencionado darwinismo social, el punto álgido del debate científico – al menos en lo que concierne a esta investigación – se produce en torno a los años setenta del pasado siglo, con la formulación de la sociobiología, la cual tomaba su base de la biología de poblaciones para su tarea de “organizar el comportamiento social” (Wilson, 2013:201-202) . De uno y otro lado surgen apoyos y desarrollos de la teoría, al igual que surgen críticas a la obra por su planteamiento holista que, en último término, reduciría el comportamiento humano al conjunto de actividades que permiten su reproducción. Más allá de este debate, que se ha ido cerrando en las décadas siguientes – hasta el punto de que el propio Wilson ha renunciado a sus posiciones iniciales – lo que nos interesa para evaluar los condicionamiento que la evolución humana impone al comportamiento ético es la centralidad que, en esta discusión, alcanzó el problema de la ética. Para Wilson, el altruismo era el problema teórico central de la sociobiología (Wilson 1977), y de hecho una buena parte de estudiosos se han dedicado a este tema desde la perspectiva biológica y evolutiva, lo que da cuenta del interés que despertaba y de las múltiples posibilidades de interpretación. Muy sumariamente, el eje central del debate fue la existencia

de una selección natural a nivel de grupos que, de un modo u otro, con diversos enfoques en cada autor, abría la puerta a la evolución del altruismo; en el otro extremo, la negación de la selección de grupo despejaba el camino hacia una teoría de individuos competitivos en el que el altruismo no era sino una estrategia entre otras muchas para la competición.

Ética y biología

El tema del altruismo en biología evolutiva nos interesa porque, al convertirse en un tema central de esta disciplina, abre toda una serie de discusiones e investigaciones que han acabado arrojando luz sobre la función del altruismo en la evolución humana, lo cual tiene una enorme potencialidad en ética, puesto que el altruismo es una condición previa para el comportamiento ético, pero también porque la investigación desarrollada por los biólogos ha abierto muchos temas de interés y nos permite darle una base material a cuestiones como el componente grupal o los sesgos cognitivos, por citar sólo dos, que tienen relevancia en el estudio del comportamiento desde la perspectiva antropológica, sociológica y psicológica. Igualmente, el repaso de las polémicas es muy ilustrativo respecto al papel que los posicionamientos ideológicos y los prejuicios pueden tener en el estudio científico. La cuestión de los prejuicios se suele abordar desde la perspectiva metodológicas; E. Sober y D. S. Wilson (2000) hacen un repaso sistemático de las teorías del altruismo en la segunda mitad del pasado siglo y allí recogen sistemáticamente los diversos sesgos en los que han incurrido diversos científicos en su defensa de la imposibilidad evolutiva. Si bien esta discusión no tiene lugar en este texto, no deja de ser reseñable la importancia que adquieren los prejuicios en la defensa de posiciones teóricamente científicas.

Ciñéndonos de nuevo a las conclusiones que afectan a este trabajo, dos preguntas parecen establecer el marco de la discusión: ¿es posible el altruismo? y, si es posible, ¿qué predisposiciones o inclinaciones posee el ser humano, y cuáles son sus límites? Al margen de esta polémica metodológica, que parece superada hoy día, se ha llegado a establecer una teoría sólida que, si bien aún tiene resquicios y puntos sujetos a debate, presenta una serie de conclusiones razonablemente firmes. Por una parte, se puede afirmar con seguridad que el altruismo es evolutivamente posible y que el ser humano actual presenta rasgos relacionados con él, al igual que otros primates superiores y algunas otras especies animales. Los estudios

sobre modelos teóricos de los citados E. Sober y D. S. Wilson ajustan otros modelos previos corrigiendo los parámetros de cálculo y descubren que, una vez realizado ese ajuste para mejorar la correspondencia de los parámetros con la realidad, el altruismo es una variable que pudo perfectamente evolucionar en circunstancias adecuadas. Casi treinta años antes, R. Trivers había establecido tres tipos de altruismo, entre ellos el altruismo recíproco, y había establecido la vía por la que esta forma de altruismo puede evolucionar. Novak, Tarnita y E. O. Wilson (2010), en años recientes, han abordado el problema con el concepto de eusocialidad y lo han comparado con los modos de selección de grupo que se producen en los insectos sociales, lo que les ha permitido sustentar la adaptación a nivel de grupos como una forma de selección natural que coexiste con la adaptación a nivel de individuos.

Con ello podemos dar por respondida la primera pregunta. Para responder a la segunda trataremos de recopilar las tendencias que están presentes en los autores hasta ahora mencionados, fundamentalmente en la obras de Trivers (1971) y la ya citada de E. Sober y D. S. Wilson (2000), tratando de verificar que cualquiera de los rasgos que mencionan estos dos autores son defendidos también por otros investigadores.

Siguiendo a Trivers, podemos establecer el altruismo como una pauta de comportamiento que establece, en primer lugar, un sistema psicológico complejo para regular las interacciones entre los miembros de un grupo humano, lo cual permitiría el establecimiento de relaciones flexibles y modificables de acuerdo a las variaciones del entorno. Este sistema complejo exige una serie de condiciones para que su desarrollo sea posible: tiempo suficiente para el establecimiento de la confianza; desarrollo cognitivo y capacidad de aprendizaje, tendencias cooperativas estructuradas en grupos con una jerarquía débil. El sistema psicológico complejo ha sido estudiado en detalle por autores como E. Sober y D. S. Wilson, que dedican la segunda parte de su obra *El comportamiento altruista* a la investigación detallada de este tema – volveremos sobre ello en el capítulo dedicado a los condicionantes psicológicos –, Badcock, quien explica el altruismo introduciendo elementos psicoanalíticos y también Killen y De Waal (2000), aunque estos dos autores dan una importancia menor a las necesidades de desarrollo cognitivo.

La flexibilidad descrita como característica del sistema psicológica no sería, según Wilson, exclusiva de este aspecto, sino de toda la configuración genética humana. Según ese autor, un rasgo diferencial de la evolución es el surgimiento de las predisposiciones genéticas que

conocemos como epigenéticas, que no establecen una codificación definitiva y única de un comportamiento, sino que incluyen distintas codificaciones que se activan o no dependiendo del entorno. Esta característica, que analiza también la neurociencia, añade un componente más de flexibilidad al comportamiento humano, lo que viene a refutar las tesis de la selección de individuos sumidos en una inevitable competencia.

En tercer lugar, las determinaciones evolutivas establecen un elemento grupal fuerte; en palabras de Trivers, hablaríamos de asociaciones, para autores E. Sober y D. S. Wilson se trata de una combinación de factores evolutivos con factores culturales que los potencian en su determinación del grupo como una de las referencias centrales del comportamiento; en la terminología de E. O. Wilson encontramos la mención más directa cuando se refiere a la tendencia grupal como “tribalismo”. En cualquiera de los casos, la característica fundamental de esta tendencia – en lo que a comportamiento ético se refiere – es la diferencia de comportamiento dentro y fuera del grupo: en el plano del endogrupo, la evolución favorece el comportamiento altruista, en el plano del exogrupo, lo excluye. No es de extrañar que haya otros rasgos muy relacionadas con esta división: la confianza, el establecimiento de relaciones duraderas y las preferencias que están en la base de lo que llamamos amistad son rasgos que el mismo Trivers (1971) o Badcock (1986) señalan y que encontramos también en los estudios de los primates superiores; su desarrollo encaja perfectamente en el desarrollo del altruismo en el endogrupo y la imposibilidad de poner en marcha estas formas de relación más allá del grupo explica el escaso desarrollo del mismo en los encuentros con miembros de grupos externos.

Igualmente importante es la imbricación de evolución natural y cultura; hasta ahora hemos señalado algunos consensos científicos sobre las determinaciones evolutivas, pero todas ellos implican contextos, y los contextos humanos son en buena medida culturales. Lo cultural define la idea de grupo, establece los contextos para el establecimiento de relaciones de amistad y confianza o las tendencias cooperativas dentro de la jerarquía, y por lo tanto, las distintas formas culturales producirán o facilitarán distintos comportamientos. Esto se añade a la flexibilidad epigenética, pero no como un factor más, a título de adición. La cuestión de las variaciones culturales es más compleja porque no sólo determina un modelo en el que hay una serie de variables que se determinan en las relaciones con el entorno – o en el sistema-mundo del que hablan los antropólogos – sino que ese mismo entorno es también variable de acuerdo a las actuaciones humanas, por lo que se trata de un camino de ida y vuelta.

Por último, Trivers apunta factores reguladores del comportamiento altruista en el grupo como son la culpa y la reparación, la gratitud y la simpatía o la sanción moral; rasgos todos ellos presentes en el análisis de otros investigadores, como es el caso de Badcock – siempre en la línea psicoanalítica – y E. O. Wilson – quien sitúa estos factores reguladores en el nacimiento de las sociedades primitivas humanas. Lo que parece subyacer a estos fenómenos es la existencia de una tendencia normativa que lleva a las comunidades a formar un corpus de pautas de actuación socialmente aceptables. La mera existencia de una tendencia normativa, claro está, es básica para el estudio de la ética, y el hecho de que sea una tendencia a establecer normas que no nos dice nada sobre el contenido de las mismas nos obligará a ponerla en relación con otras pautas que establecen tendencias específicas. Es interesante en este punto recoger la idea de Waller (1977), quien sugiere que la ética es un fenómeno complejo en el que se unen la herencia evolutiva con la reflexión moral y la construcción de normas.

Tres parecen ser las líneas a tener en cuenta a la hora de evaluar la influencia de la evolución biológica del ser humano en su comportamiento ético: la configuración biológico-evolutiva como una amalgama de tendencias, así como la flexibilidad con la que – al menos una parte de esa configuración – se determina; la tendencia grupal y de supervivencia como los rasgos extremos de dichas tendencias; y el sistema psicológico complejo que hace posible una cognición desarrollada y la creación de relaciones entre los individuos, así como el surgimiento de la normatividad.

PRIMERA PARTE

LOS RASGOS GENERALES DEL COMPORTAMIENTO DE LOS PRIMATES NO HUMANOS Y SU PROYECCIÓN ÉTICA

Lo más antiguo sigue viviendo en nosotros, constituye nuestro ser. La evolución no está detrás de nosotros, sino que tenemos en nosotros el curso de la evolución.

Welsch (2012)

Desde que en 1758 Carl von Linné estableció el orden de los primates e incluyó en él el género Homo, los seres humanos han quedado insertos en la taxonomía natural. Con este paso se avanzaba en la secularización del conocimiento, proceso del que la Ilustración había hecho una de sus puntas de lanza, pero también se daba un paso fundamental, en lo relativo al estudio humano, que después continuaría Darwin, consistente en situar la especie humana dentro del sistema de la naturaleza. Linné no era consciente de este paso, puesto que el conjunto de su investigación se concebía como una descripción de la naturaleza en tanto creación divina, y bajo esa concepción general, los géneros eran una categoría natural y habían “permanecido estables desde la Creación” (Solís y Sellés, 2005). Pero la incorporación de los seres humanos en el orden natural permitía abordar el estudio del género en tanto ser biológico y superar planteamientos dicotómicos como el cartesiano – con su estricta división alma-cuerpo – con lo que se abría el paso a la concepción evolutiva.

Esta inclusión de los seres humanos en la taxonomía biológica nos permite un acercamiento a los primates con los que compartimos orden, los chimpancés, bonobos, orangutanes y gorilas. El estudio de estos primates enlaza con estudios antropológicos y especialmente paleoantropológicos y tiene su inicio en la figura de Louis Leakey, antropólogo y arqueólogo que dedicó casi toda su actividad científica al estudio de restos humanos y homínidos en yacimientos africanos – especialmente en Olduvai. Leakey fue el primer investigador que tomó seriamente en consideración la importancia de los demás miembros del orden de los primates, y concretamente de los llamados primates superiores, para el avance del

conocimiento sobre la condición humana. Como han contado las propias protagonistas, Leakey trabajó para convencer a tres jóvenes investigadoras a las que destinaría a una larga investigación de campo cuyo objetivo era obtener datos sobre comportamiento, hábitat, alimentación, etc de los chimpancés, orangutanes y gorilas. En los años setenta, cuando Leakey inicia sus proyectos con Jane Goodall, Dian Fossey y Biruté Galdikas, apenas existía información sobre estas especies, y su estudio precisaba de una investigación de campo de años, debido a la necesidad de obtener datos sobre el terreno y a la dificultad del acceso a sus hábitats naturales.

El parentesco con los primates ha sido abordado desde diversas áreas de especialidad, y se basa, en último término, en esa pertenencia a un orden común que establecía Linné hace dos siglos y medio. Para no entrar en discusiones demasiado prolijas que nos llevarían lejos del interés de nuestro objeto de estudio, podemos remitirnos a los momentos clave que refiere Yuval Noah Harari (Harari 2014): la especie *Homo sapiens* se forma como tal hace entre 150.000 y 200.000⁵ años evolucionando dentro del género *Homo*, el cual, a su vez, había surgido hace 2,5 millones de años; finalmente, hace 6 millones de años habría surgido la familia de los homíninos que agrupa tanto a los distintos miembros del género *Homo* como a los llamados primates superiores. La evolución del género *Homo* tiene a su vez una discutida y compleja historia que puede rastrearse en una abundante literatura científica (cf. Wood y Baker 2011 para un esquema de las polémicas y discusiones sobre el tema) pero el dato más relevante para nuestro estudio de los primates es el que nos dice que la diversidad de especies que se incluían en el género *Homo* desapareció hace unos 13.000 años con la extinción del *Homo Floresienis*. Para usar los términos coloquiales de Harari (2014: 17) nuestras especies hermanas desaparecieron, pero seguimos teniendo unos ruidosos primos, los grandes primates. Compartimos con estos grandes primates una historia evolutiva cercana en tiempos biológicos, ya que hace apenas unos millones de años que se separaron nuestros linajes, por lo que el estudio de sus pautas de comportamiento puede ofrecer luz sobre tendencias evolutivas que compartimos con ellos y, por lo tanto, sobre nuestra propia naturaleza. Tanto si esas

⁵ El *homo sapiens* experimenta a partir de su surgimiento tres revoluciones culturales que modifican su relación con el entorno al menos en la misma medida que la evolución biológica: la revolución cognitiva (hace unos 70.000 años), la revolución agrícola (hace unos 12.000 años) y la revolución científica (hace unos 500 años). Entraremos en detalle en este tema al situar el estudio antropológico, siguiendo la interpretación de Welsch (Welsch, Wolfgang. *Hombre y mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2014).

tendencias son compartidas por herencia biológica directa como si son debidas a una convergencia evolutiva, los resultados son indicativos de lo que nuestra especie, en tanto miembro del orden primate, le debe a miles de años de una evolución previa a lo que conocemos modernamente por “seres humanos”.

Para adentrarnos en este estudio recurriremos a cuatro volúmenes de referencia que nos dan las pautas centrales de la investigación sobre los grandes primates: *En la senda del hombre* de Jane Goodall para el estudio de los chimpancés (*Pan troglodytes*), *El bonobo y los diez mandamientos* de Frans De Waal para los bonobos (*Pan paniscus*), *Gorilas en la niebla* de Dian Fossey para los gorilas (*Gorilla gorilla* y *Gorilla beringei*) y *Reflejos del Edén* de Biruté Galdikas para los orangutanes (*Pongo pygmaeus* y *Pongo abelii*). Consideraremos también otras obras que tratan de forma conjunta los rasgos compartidos por los seres humanos y otros primates, fundamentalmente *Bien natural* y *Primates y filósofos*, de De Waal, y *Primeval kinship*, de Bernard Chapais. Por supuesto, estos libros no atesoran todo el conocimiento sobre las cuatro especies de primates superiores, pero sí suponen la recopilación de largos años de investigación centrados en cada una de esas especies y aportan un carácter interpretativo amplio – más allá de las investigaciones de laboratorio – que nos permite obtener una panorámica muy rica del comportamiento de estas cuatro especies. Además, al tomar como referencias iniciales estas obras de conjunto podremos equilibrar ciertos sesgos que, como veremos al final de nuestra aproximación a la primatología, se presentan habitualmente en la investigación de rasgos específicos. En un segundo momento abordaremos el estudio de la bibliografía más reciente para completar el estudio más amplio de las obras monográficas, lo que nos permitirá rastrear los temas de investigación que se están discutiendo en la comunidad científica y precisar las conclusiones de la primera parte, además de aportar una perspectiva experimental sobre aspectos controvertidos de la primatología. Por último, trataremos de extraer y analizar críticamente conclusiones, valorando de qué forma nuestra comprensión de la condición humana, la conducta moral y los supuestos corrientes en teoría ética pueden requerir cambios –o al menos matizaciones- a tenor de los resultados obtenidos por la primatología en los últimos decenios.

Los cuatro grandes primates

Bajo la etiqueta de “grandes primates” se suele recoger a chimpancés, bonobos, orangutanes y gorilas. Todos ellos son animales que comparten con el *Homo sapiens* una larga historia evolutiva y un alto porcentaje de codificación genética. De entre ellos, los chimpancés son sin duda los que mayor interés han despertado por parte de la comunidad científica y también son aquellos que, junto con los bonobos, más cerca están del *sapiens*, tanto en lo evolutivo como en lo genético.

Abordaremos en primer lugar una somera descripción del comportamiento de las cuatro especies desde cuatro grandes aspectos: vínculos sociales, jerarquía, cognición y dependencia ecológica.

Chimpancés (*Pan paniscus*⁶)

Socialidad

En lo que se refiere a la socialidad, existen numerosos estudios y experimentos que abordan desde los aspectos más amplios de su forma de relacionarse hasta los rasgos más concretos – que se estudiarán en el siguiente capítulo – y la distinción más importante es la que se establece en función del estado de los chimpancés objeto de estudio: esto es, si se investiga con individuos en cautividad o en su estado natural. En el estudio de comunidades de chimpancés en cautividad las investigaciones de referencia son las realizadas por el equipo del primatólogo holandés Frans De Waal; en el segundo caso, la obra de Jane Goodall sigue

⁶ Al iniciar el estudio de una especie, o en su defecto la primera vez que la nombremos, haremos referencia a su nombre científico, y en las sucesivas veces nos referiremos a ella por su nombre común.

siendo la referencia, ya que no se han realizado estancias tan largas como las que la investigadora inglesa realizó en los años sesenta y setenta del pasado siglo. En nuestra descripción nos referiremos igualmente a ambas formas de estudio, si bien priorizaremos aquellos datos que se han establecido con claridad en la investigación de comunidades en libertad y señalaremos aquellos aspectos en los que los científicos han registrado diferencias significativas.

Tanto en cautividad como en estado natural, los chimpancés son animales sociales que mantienen grupos complejos con filiaciones de distintos niveles y un alto nivel de variabilidad. En los estudios que Goodall realizó en el Gombe⁷ detectó una agrupación básica en grandes grupos que se mantienen estables; estos grupos ocupan un territorio definido y sólo esporádicamente superan los límites del mismo para explorar, generalmente en casos de escasez de alimentos o de competencia por el territorio. Tanto las hembras como los machos se mantienen en el territorio en el que nacen durante toda su vida. En un nivel inferior al grupo existen diversas relaciones marcadas fundamentalmente por el sexo; estas agrupaciones son variables y dan lugar a la descripción de los chimpancés como sociedad de fisión-fusión, esto es, grupos amplios que se estructuran en sub-unidades variables que se modifican en el tiempo en función de la situación de los distintos individuos y del entorno. Los machos son el sexo dominante y no asumen ninguna responsabilidad directa en la crianza de la prole; sus vínculos principales se establecen con otros machos del grupo.

La investigación de Goodall apunta dos factores fundamentales en las relaciones entre ellos; uno de ellos sería la jerarquía, que afecta tanto a hembras como a machos y a la que nos referiremos posteriormente, el segundo es la cercanía emotiva, un rasgo diferencial que sitúa a los chimpancés en una posición cercana a la del sapiens en términos de socialidad, donde los machos parecen tener algunos rasgos diferenciados. Para acercarnos al tema desde su perspectiva más polémica, podemos recordar el pasaje en el que Goodall se refiere a tal característica en estos términos:

⁷ Hay que tener en cuenta que, si bien las tendencias sociales de los chimpancés así como de los demás primates superiores son bastante regulares, existen diferencias en las distintas comunidades que se deben tanto a variaciones del entorno al que se adaptan como a aprendizajes colectivos diferenciados, como detallaremos en epígrafes posteriores.

Conforme nos familiarizábamos con Mike y su grupo íbamos aprendiendo más y más sobre las diferentes relaciones que pueden existir entre distintos machos adultos. Algunos individuos sólo establecían contacto con otros cuando las circunstancias (los frutos de un árbol, una hembra en celo) los obligaban a ello. Otros frecuentaban, en cambio, la compañía de algún congénere determinado, mostrándose mutuamente una tolerancia y un afecto que creo que solo puede describirse con el nombre de amistad (Goodall 1986: 104)

Es evidente el vínculo que la propia investigadora establece con su objeto de estudio, al igual que la utilización de una terminología que hoy día no sería aceptada en ningún caso por los usos científicos, pero si acotamos la cuestión a términos más objetivos encontramos que la reflexión de Goodall viene precedida por la observación de relaciones persistentes entre machos que mantienen un vínculo estable dentro de las fluctuaciones de la vida grupal de los chimpancés (Goodall 1986: 97-111). La investigadora británica, al igual que, años después, varios investigadores que trabajan con chimpancés en cautividad (De Waal 2007) documenta como los chimpancés macho pasan buena parte del tiempo en compañía de otros individuos, lo que le lleva a especular con la probabilidad de que haya vínculos familiares subyacentes a esa identificación. Este comportamiento exige, como mínimo, una tolerancia mutua muy alta dentro de los parámetros habituales de la especie, dado que obliga a estos individuos a aceptar la presencia de sus compañeros al desplazarse, buscar alimento o aparearse. Es especialmente representativa la cuestión de la alimentación, puesto que, aunque los chimpancés no son tan restrictivos como otros primates a la hora de compartir de alimentos – la propia Goodall describe como grupos amplios se alimentan de los frutos de un mismo árbol sin que se produzcan conflictos – es habitual que los ejemplares mejor posicionados en la jerarquía expulsen a otros ejemplares o limiten su acceso a la comida cuando se trata de alimentos especialmente escasos o deseables. No obstante, hay que señalar también los límites de esta tolerancia, que quedan claros en los casos del consumo de carne proveniente de la caza: como señala Gilby (Gilby 2006), los chimpancés que consiguen una pieza apenas admiten que otros individuos accedan a parte de la presa, y en estos casos parece claro que el criterio para aceptar las peticiones de los individuos que quieren participar de la comida tienen poco o nada que ver con las relaciones emotivas que venimos describiendo. No obstante, hay que apuntar la posibilidad de que este límite no se deba tanto a una limitación del vínculo emotivo como al hecho de que en estos casos entran en juego otras reglas sociales, tal y como apunta el propio Gilby⁸.

⁸ Los chimpancés, por regla general, respetan la posesión. Esto quiere decir que, si bien pueden acceder a

Por otra parte, la existencia de vínculos emotivos se muestra también en los casos en los que se da una separación espacial; los chimpancés reconocen y recuerdan a otros individuos con los que han tenido un contacto frecuente incluso en el caso de ejemplares de otras especie, tal y como apunta De Waal al describir su encuentro con un macho llamado Kevin (De Waal 1997:227). Estas observaciones, más allá de lo anecdótico o de la afirmación conflictiva de rasgos tradicionalmente considerados como exclusivamente humanos, permiten una explicación consistente de comportamientos observados repetidamente y sobre los cuales no hay discusión, como las prácticas de espulgo. Esta práctica se produce de forma general en todas las especies de primates y tiene un objetivo inmediato en el control de parásitos, pero la elección de compañeros y la frecuencia o reciprocidad de esta práctica no son indiferentes, sino que se articula para servir a diversas cuestiones de la socialidad: acercamientos sexuales, consuelo o cercanía son algunos de los usos sociales que acompañan al espulgo. Existen sobradas muestras de momentos en los que los primates utilizan el espulgo como una forma de mantener vínculos que expresan una especial cercanía entre individuos concretos en esos diversos momentos: por ejemplo tras una situación de conflicto, De Waal y Aureli (1996) documentan prestación de consuelo por parte de individuos concretos con el objetivo de calmar al derrotado. Por lo que se refiere a la socialidad entre las hembras, ésta se desarrolla en tres relaciones diferenciadas: hembras adultas y crías, hembras adultas y machos adultos, y hembras entre sí. La relación con los machos adultos ofrece pocos datos de interés para el tema de la socialidad, dado que entre hembras y machos la jerarquía es fuerte y domina cualquier otro tipo de vinculación.

La relación con las crías, sin embargo, es rica en detalles: como muchos mamíferos, las hembras mantienen una relación estrecha con su prole, pero en el caso de los chimpancés, la dependencia de las crías hace que esta relación sea especialmente fuerte, hasta el punto de abarcar desde el transporte de la cría hasta el control de sus relaciones sociales con el resto del grupo. El cuidado, la atención a las necesidades e incluso la compartición de comida (que, como hemos mencionado anteriormente, es una práctica limitada entre los chimpancés) son comportamientos habituales (Goodall 1986: 127-138). Se trata de vínculos sociales fuertes y estables, que habitualmente reproducen un patrón de cuidado marcado por la edad de la cría. Las hembras suelen reproducirse cada cuatro o cinco años; durante estos periodos tienen una

determinados ruegos – y en esos ruegos y cesiones pueden influir las relaciones sociales previas – el sujeto que adquiere una pieza de alimento puede consumirla personalmente.

fuerte dedicación a la cría, que pasa los primeros meses de vida literalmente sujeta a la madre. Pasada esta fase inicial, las pequeñas chimpancés empiezan a desplazarse por sí mismas en un radio de unas decenas de metros en torno a su progenitora, que mantiene una vigilancia estrecha y controla sus interacciones con los demás miembros del grupo; igualmente, en este periodo, la cría pasa de ser desplazada por su madre en el vientre – lo que obliga a la chimpancé a sujetarla con un brazo – a ser transportada sobre la espalda, puesto que ya ha ganado fuerza para sostenerse por sí misma en el dorso materno. Progresivamente, la prole se va haciendo autónoma y obtiene cierta capacidad para desenvolverse en el grupo, lo que va acompañado de una serie de cambios en la relación de cuidado, entre los cuales tal vez el más violento es el destete. Pero en ningún caso se produce una ruptura brusca de las relaciones entre madre y cría: durante años, la prole de una hembra reconocerá a su madre y la acompañará en diversos momentos hasta que ésta vaya envejeciendo.

Por supuesto, los vínculos emotivos no tienen siempre una orientación colaborativa, sino que en muchos casos el vínculo afectivo es negativo, es decir, es un vínculo de hostilidad o animadversión. Así por ejemplo Goodall narra varios casos de violencia específicamente dirigida a individuos concretos (Goodall 1986: 110-11) y otros casos de asociación entre individuos (machos o hembras adultos) que aprovechan su cercanía para dominar a un tercero (Goodall 1986: 102). Aún aportaremos un último apunte sobre las relaciones entre hembras adultas, sin extendernos más de lo imprescindible: si bien Goodall aporta una visión de estas relaciones muy orientada a la animadversión – visión, tal vez, sesgada por clichés de época – existen sobrados ejemplos de ayuda mutua entre hembras como el caso en el que una hembra joven asiste a otra hembra sin que medie ningún tipo de incentivo (De Waal 2007: 58).

En conjunto, la relación emotiva persistente en el tiempo – más allá de que deba o no describirse como amistad – refleja un vínculo emotivo que ha sido recogido por otros investigadores (De Waal, Brosnan) y cuyos efectos tienen proyecciones efectivas en la vida de los primates. De Waal cita el ejemplo de una hembra joven que ayuda a otra hembra de mayor edad a realizar una tarea aunque no obtiene nada con ello; aunque el autor utiliza este caso para mostrar la posibilidad de ayuda espontánea y orientada, lo cierto es que también refleja la importancia de vínculos emotivos, puesto que la relación de ayuda se establece entre un individuo que ha convivido con el otro y ha tenido tiempo de desarrollar un vínculo afectivo, mientras el resto de chimpancés presentes – aunque presumiblemente tienen las mismas

capacidades cognitivas y tendencias cooperativas – no muestran ningún interés en colaborar con la chimpancé anciana.

Jerarquía

La jerarquía es el segundo eje que estructura la socialidad de los chimpancés, y atraviesa buena parte de sus interacciones. Los machos son dominantes y ocupan las posiciones superiores en la escala social, mientras las hembras ocupan roles secundarios, si bien pueden desempeñarlos con distintos resultados y, en algunos casos, llegan a desarrollar una influencia considerable en las prácticas sociales del grupo. Los roles jerárquicos están presentes en el acceso a la comida, las relaciones sociales y la intervención en conflictos violentos con otros grupos. Sin embargo, y pese a la reputación agresiva de estos animales, la dominancia no es el factor determinante de su socialidad; en el acceso a la comida, por ejemplo, ocupar una posición superior en la escala social de la tribu es importante para lograr las mejores porciones, pero no es exclusivo, y en aspectos tan importantes como la sexualidad los rangos jerárquicos apenas tienen influencia (Goodall, 1986: p. 103 y 73). En el primer caso, los machos de mayor rango tienen prioridad en el caso de comida, como norma general; cuando se presenta una oportunidad de conseguir alimento, éstos acceden primero y comen hasta saciarse, aunque en el caso de la alimentación la jerarquía no es estricta y se respeta la posesión. Los miembros de grados inferiores en la jerarquía pueden tener acceso privilegiado a parte de los alimentos en función de su cercanía con los dominantes, como suele suceder en el caso de aquellos machos con los que el dominante tiene una alianza que le es útil para mantener el liderazgo, y progresivamente, al saciar estos sus necesidades, van entrando al reparto los demás miembros del grupo. Igualmente puede haber accesos privilegiados para las hembras que están criando individuos de corta edad, lo que no impide que la dominancia de los superiores jerárquicos sea la pauta general. Sin embargo, cuando la cantidad de comida es suficiente para muchos, como puede ser ante un árbol frutal recién descubierto o en el caso de alimentación artificialmente suministrada por los cuidadores de ejemplares en cautividad, los chimpancés pueden comer juntos en grupos (Goodall, 1986: p. 1). En el caso de la sexualidad, por el contrario, es llamativa la irrelevancia del componente jerárquico; a excepción de los adolescentes, que son expulsados del entorno de una hembra en celo – pese a las repetidas aproximaciones que parecen formar parte del aprendizaje reproductivo – todos los machos

capaces de copular se agrupan alrededor de una hembra receptiva y la siguen sin prestar atención al rango, accediendo a la cópula sucesivamente y sin que se produzcan más alteraciones que las causadas, en su caso, por la prole de la hembra, que habitualmente trata de separar a su madre de los machos (Goodall, 1986: p.72-73). Este comportamiento contrasta con el que los adultos, machos y hembras, mantienen con otros individuos ajenos al grupo, que oscilan entre la tensión y la violencia expresa, notablemente manifiesta en el caso de los acercamientos sexuales por parte de extraños (Goodall 1986: 103-104 y 108).

Por otra parte, existen varios comportamientos que matizan la importancia de la jerarquía y que podemos agrupar en dos tipologías: la superación de los criterios jerárquicos por medio de estrategias evasivas y la relajación de esos criterios por cercanía emotiva. En el caso de los primeros podemos citar el ejemplo de Figan, el macho joven al que Goodall observa cuando esconde un plátano mientras está a la vista del macho dominante para volver a buscarlo después, cuando el dominante ha marchado y puede, por lo tanto, comer el fruto, algo que en presencia del macho alfa hubiera sido imposible (Goodall 1986: p. 83). Como ejemplo de los segundos, podemos citar el caso de la hembra con la que un macho comparte comida sin que siquiera medie petición por parte de la misma (Goodall, 1986: p. 163).

El último comportamiento que citaremos como ejemplo de la función social de la jerarquía es el de la actuación en caso de conflictos violentos. Estos se pueden dar típicamente en dos contextos, el de conflictos internos dentro del grupo, ya sea por el acceso a la comida o por conflictos derivados de la propia escala jerárquica, o bien por conflictos con elementos externos al grupo. En lo que se refiere a estos últimos, y para no alargarnos excesivamente en la descripción, nos remitiremos al ejemplo anteriormente citado (Goodall, 1986: p.103-104) sobre el comportamiento de los machos ante la presencia de individuos ajenos al grupo, en el que se organiza una batida para expulsarlos. Más complejo es el caso de los conflictos internos, que ha sido tratado abundantemente en diversas aproximaciones⁹; los chimpancés establecen un orden de dominancia que está sometido a diferentes variables y establecen alianzas para mantenerlo. Estas alianzas se dirigen a la formación de grupos de poder que posibilitan el acceso o la perpetuación del liderazgo pero también al mantenimiento del orden social, y están fomentadas por los distintos machos que pueden – o al menos intentan –

⁹ Un estudio sistemático de las relaciones de dominancia y estructura social de los chimpancés puede encontrarse en la obra de Frans de Waal *La política de los chimpancés*.

desempeñar el liderazgo. El ejemplo clásico se puede encontrar en la detallada descripción que Goodall ofrece del acceso de Mike, un macho adulto, a la posición dominante (Goodall, 1986: p. 97-100), que incluye exhibiciones de fuerza, agresiones, utilización de objetos con propósito intimidatorio, gestualización de la amenaza y, en último término, aceptación de la dominancia mediante comportamientos rituales de sumisión.

Este último punto nos permite enlazar con dos de los rasgos más significativos de la jerarquía primate, su dinamismo y su proyección formal. En el ejemplo citado sobre el acceso de Mike al rango de macho dominante, se produce una situación inicial que da lugar al desafío por parte del macho de inferior rango, pero no se soluciona con un desafío. Al contrario, los encuentros violentos se suceden y la dominancia no se traspasa de un macho alfa – en este caso Goliat – al siguiente en un único acto, sino en situaciones sucesivas en las que el aspirante a dominante reta al dominante y le hace huir, hasta que, tras varios incidentes a lo largo de los cuales puede haber victorias para ambos individuos, el viejo macho alfa se ve obligado a reconocer la derrota. Normalmente ambos contendientes tienen aliados que les apoyan y al mismo tiempo se protegen de sus rivales reclamando la ayuda de su líder, aprovechando al máximo el periodo en el que éste es el macho dominante de la manada. Cuando esto deja de suceder, por lo tanto, no sólo el viejo dominante pierde sus privilegios, sino que también sus “colaboradores” dejan de tener ventajas en el consumo de alimentos o la resolución de conflictos. Este tipo de procesos hace que describamos la jerarquía de los chimpancés como dinámica, puesto que está sujeta a desplazamientos complejos debidos a las disputas por el poder de los diversos miembros del grupo; en estos desplazamientos se ven implicados directamente varios miembros, lo cual, en sociedades intensamente sociales como la de los chimpancés, quiere decir que son afectados en mayor o menor medida todos los componentes del grupo, que se ven obligados a reajustar sus relaciones sociales a la nueva realidad.

Por otra parte, estas situaciones tienen un componente formal fuerte. El desafío jerárquico de Mike, prolongado durante varios choques, no culmina hasta que el declinante Goliat reconoce su derrota mediante una aproximación que escenifica la sumisión: “[...] avanzó hacia su rival, se agazapó junto a él emitiendo aullidos nerviosos y sofocados y comenzó a asearle con una intensidad febril” (Goodall 1986: p. 100). Igualmente, durante un largo periodo posterior a la victoria del nuevo macho dominante, se produce un contacto social más frecuente mediante el cual los machos reconocen el nuevo estatus y eliminan la tensión del desafío reciente

(Goodall, 1986: p. 100-104). Al hacerlo dan forma social a la pacificación, pero no se trata de una práctica exclusivamente utilizada en este tipo de conflictos, sino que, por el contrario, se reproduce en diversos contextos sociales. Concretamente, el espulgo es utilizado abundantemente por los primates para reconocer la superioridad de otro ejemplar, como en el caso de la hembra que se acerca a un macho (Goodall, 1986: p. 101) acompañada de otros gestos como acoger con los brazos, iniciar un juego o, típicamente, palmear el lomo. Esta formalización de la dominancia puede llegar a tener, en casos extremos, una contrapartida, como sucede en el caso del macho dominante Jimoh (De Waal, 1997: p. 120), en el que las hembras que apoyan el liderazgo del macho le fuerzan a desistir de una demostración de superioridad excesivamente violenta ladrando con fuerza. Los distintos signos sociales utilizados son muestra del equilibrio jerárquico vigente en cada grupo en un momento dado, y su utilización parece indicar claramente que se trata de una utilización funcional de los usos sociales.

Una comparación relevante es la que se produce entre el comportamiento jerárquico de machos y hembras. Virtualmente, no se dan enfrentamientos entre hembras como los descritos en los machos. Esto no quiere decir que no se produzcan conflictos o que éstos no sean resueltos en algunas ocasiones con agresiones, sino que sus posiciones jerárquicas son más estables y no obedecen a desafíos expresamente dirigidos a modificar el rango de los miembros del grupo. Las hembras, como ha quedado descrito en el apartado anterior, tienen relaciones muy estrechas de cuidado con su prole pero se vinculan menos estrechamente con otras hembras. Pueden mantener disputas por la comida o participar en la jerarquía a un nivel muy alto – como en el caso citado de Jimoh, que no puede ejercer de macho dominante sin el apoyo de las hembras de más edad – pero nunca pelean por el liderazgo del grupo y raramente intervienen en esas peleas.

Cognición

El terreno cognitivo es otro de los campos en el que las investigaciones sobre las capacidades de los chimpancés pueden aportar datos relevantes para nuestro estudio. De modo general, los chimpancés, al igual que los seres humanos y buena parte de los mamíferos, tienen en la imitación y el aprendizaje espontáneo las herramientas centrales de la cognición. Los

rudimentos de la imitación¹⁰ son los más básicos en cualquier aprendizaje; en términos de De Waal “la forma más sencilla de imitación es la simple copia de una conducta sin que haya conciencia del beneficio de la misma” (De Waal, 1996: p. 97). El mismo De Waal menciona en ese pasaje ejemplos de varias especies animales en las que se ha demostrado la tendencia a imitar comportamientos observados en otros individuos de su misma especie, pero en el caso de los simios se trata de una práctica sistemática que da lugar a la transmisión de habilidades entre los miembros del grupo y permite el aprendizaje de múltiples prácticas. Un caso paradigmático es el de la utilización de ramas para capturar termitas, que añaden una aportación de proteína a la dieta del chimpancé. Siguiendo la descripción de Goodall – la primera vez que se describe científicamente el uso de herramientas por parte de animales no humanos – las madres acuden a un termitero y realizan diversas pruebas con pequeñas ramas, arrancando las partes salientes para adaptarlas a la entrada del termitero hasta que finalmente consiguen una herramienta adecuada para la captura de termitas. Este procedimiento se alarga durante un tiempo que llega a ser de varias horas; cuando lo realizan las hembras en periodo de cría, los hijos de éstas tienen tiempo de observar las operaciones de su madre y tratan de repetirlos, insistiendo una y otra vez, mediante la búsqueda de ramas o la reutilización de aquellas que la hembra adulta ha utilizado .

En lo que se refiere al aprendizaje espontáneo, el pasaje citado del acceso de Mike al rango de macho dominante puede ser un ejemplo de aprendizaje espontáneo de utilización de herramientas. Se trata de un macho de rango inferior que descubre en el campamento de los investigadores unos bidones metálicos que le permiten hacer fuertes ruidos y utiliza esta posibilidad para magnificar sus alardes de fuerza, lo que produce un efecto estremecedor en otros machos y, en último término, le permite desafiar al macho dominante en varios enfrentamientos hasta hacerle huir. Se trata de un aprendizaje útil para sus objetivos, un comportamiento que repite de forma funcional y con un éxito inmediato, por lo que podemos catalogarlo como aprendizaje espontáneo de habilidades específicas.

Estas dos clases de comportamientos se repiten sistemáticamente en la sociedad chimpancé, dado que se trata de una especie altamente social. La estrecha convivencia en estos grupos y el elevado número de conductas determinadas por el orden social – especialmente aquellas

¹⁰ Al final del segundo capítulo estudiaremos sistemáticamente las polémicas que se han producido entre la distintas formas de imitación y las implicaciones que se pueden extraer a nivel cognitivo.

derivadas de las imposiciones jerárquicas – desembocan en una continuidad de situaciones en las que hay comportamientos que imitar o patrones que aceptar. La prole del chimpancé, al igual que muchas otras especies, adquiere por imitación la información sobre los alimentos adecuados, los lugares o espacios peligrosos, pero las madres experimentadas permiten que sus crías investiguen y aprendan por sus propios medios cuando hay un riesgo bajo; del mismo modo, una cría que deambula entre los demás miembros del grupo aprenderá rápidamente a evitar a los machos más agresivos y a dirigir sus juegos hacia los tolerantes, del mismo modo que un chimpancé adolescente aprende a controlar la fuerza que emplea cuando está jugando con chimpancés de corta edad. Sin embargo, es evidente que la imitación desempeña un papel importante en todos estos juegos al igual que el aprendizaje espontáneo, pero no explican toda la gama de conductas cognitivamente relevantes que pueden llegar a desarrollar, como trataremos de apuntar en la última parte de este capítulo.

Dependencia ecológica

Por último, hablamos de dependencia ecológica para referirnos a los condicionantes que el entorno impone a los sujetos. En el caso de los primates, seguimos la descripción de Schaik (1999) para situar dos elementos básicos que, desde la perspectiva ecológica, condicionan el comportamiento: la disponibilidad de comida y la crianza (si descartamos la defensa ante predadores, que no es un elemento relevante para ninguno de los cuatro grandes primates dado que no comparten ecosistemas con carnívoros capaces de amenazar su subsistencia)¹¹. Schaik analiza la formación de grupos partiendo de la caracterización de las unidades básicas de los primates como grupos de fisión-fusión en las que los individuos se agrupan o se separan a lo largo del tiempo, generando unidades diversas en las que conviven miembros de distinto sexo y edad. Estos grupos pueden darnos pautas de los intereses gregarios o individuales de los miembros de una especie, dado que, al tratarse de unidades grupales muy variables, es relativamente fácil identificar los elementos que inducen la unión o la

¹¹ Este punto, no obstante, merece un apunte: si bien no tienen competidores ecológicos en el mundo natural, los humanos se han constituido como un elemento depredador en un sentido amplio, en tanto que los grandes simios son perseguidos hoy tanto por su carne como por otros motivos (reclamo turístico, supuestos valores rituales de su cuerpo) y sufren además la desaparición de su entorno por la colonización humana de sus ecosistemas. El resultado es que todas las especies de “grandes primates” se encuentran en peligro de

separación. En términos generales, los biólogos estudian estos fenómenos analizando los beneficios que producen una y otra alternativa.

Existe una dificultad específica para estudiar este rasgo, y es que se trata de condicionantes que, por su propia naturaleza, exigen observación a muy largo plazo y en la naturaleza, y esta observación apenas ha sido atendida por parte de muchos investigadores – como el caso de Goodall – porque, sencillamente, se daba por supuesto. No obstante, podemos apuntar algunos datos; Goodall describe la tensión entre papiones y chimpancés que habitan territorios solapados y protagonizan conflictos violentos periódicamente (Goodall 1986: 180-182) para mantenerse alejados y enfrentamientos en torno a la comida. Aunque los conflictos se producen en un hábitat que, en el momento en el que la autora británica realiza su investigación, no presenta unos límites significativos en cuanto a la disponibilidad de alimentos y la distribución de territorio, hay que interpretar la tensión que se produce entre las poblaciones de ambas especies como una forma de mantener el dominio por los recursos, y por lo tanto esta tensión se verá incrementada en caso de escasez de recursos. Esto no debe llevarnos a pensar en incrementos directos de las agresiones, dado que la tensión se puede resolver por diversas vías, tanto en las relaciones en el endogrupo como con los elementos externos. En lo que se refiere a las relaciones dentro del grupo de adscripción, De Waal (1996: 256-258) expone algunos mecanismos para relajar la tensión y evitar el enfrentamiento: aumento del expulgo, de las prácticas de reconciliación o de consuelo que pueden explicarse porque la presión ambiental induce a reducir los enfrentamientos violentos para evitar el riesgo y mantener la cohesión del grupo. Por otra parte, en las relaciones con exogrupos es esperable encontrar prácticas orientadas a aumentar la protección de las crías, por ejemplo mediante la prolongación del porteo o el retraso del destete, que son respuestas ante el incremento de la incertidumbre. Estas prácticas tienen consecuencias directas en la pervivencia del grupo, puesto que limitan la cantidad de crías que tienen las hembras – al limitar su disponibilidad sexual – y condicionan la distribución espacial de los grupos.

Orangutanes

Los orangutanes, *Pongo*, son los únicos grandes primates asiáticos. Su estudio es especialmente complejo por las costumbres arborícolas de estos animales y por los bosques tropicales en los que habitan. Siguiendo con el esquema anterior, comenzaremos por abordar los vínculos sociales para, posteriormente, analizar la jerarquía, la cognición y la dependencia ecológica.

Socialidad

En los primeros estudios que se realizaron, los orangutanes fueron considerados los primates superiores menos sociales, debido a las observaciones iniciales, en las que se detectó que la mayor parte de la vida de los individuos adultos se desarrolla en soledad. Un estudio más sistemático, sin embargo, arroja otra perspectiva. Tal y como describe Schaik (1999) no se trata, al igual que la mayor parte de los primates diurnos – que incluyen las cuatro especies que analizamos para este estudio – de animales que viven en grupos de fisión-fusión, ya no que suelen formar grupos estables y es poco común hallar a más de una docena de miembros en agrupaciones más allá de encuentros espontáneos en torno a fuentes de alimento. La socialidad está determinada por la diferencia entre machos y hembras y por la disponibilidad de alimento y territorio, que son los elementos clave del desarrollo. Siguiendo a Galdikas (2014), las diferencias entre machos y hembras son importantes; los machos no tienen ninguna tarea en la crianza de la prole, mientras que las hembras asumen todas las tareas de cuidado, alimentación y protección, así como el constante desplazamiento – necesario para mantener la alimentación. Los machos viven en territorios amplios, tanto como lo permitan los límites naturales, y pueden abandonar un hábitat determinado si la comida escasea, aunque tienen como referencia un territorio. A diferencia de los chimpancés, gorilas o bonobos, los machos adultos no tienen relaciones estables con otros machos más allá de algunos juegos y contactos infantiles y adolescentes (Galdikas 2014:182-183); sus vínculos dependen de las hembras, con quienes se relacionan en el contexto del apareamiento. El apareamiento de los orangutanes no implica una relación social prolongada pero tampoco se reduce al coito; generalmente, macho y hembra copulan por mutuo consentimiento después y a lo largo de un

cortejo que puede durar varios días durante los cuales el macho sigue a la hembra, se sitúa cerca de ella y la mantiene bajo control visual (Galdikas, 2014: 249-252). Durante esos periodos, se pueden producir diversos acercamientos indirectos – como el caso de juegos con las crías de la hembra – o directos hasta que la hembra accede a la cópula; estos acercamientos se dan durante días consecutivos y finalizan cuando la hembra rechaza al macho definitivamente, normalmente a raíz de la preñez. No obstante, es habitual que la relación se mantenga entre el macho y la hembra, aunque sea de una forma mucho más distante. La hembra mantiene la cercanía con el macho, que a su vez la protege del hostigamiento de otros machos, a pesar de que cuando la hembra pasa el celo deja de estar receptiva al coito (Peters 2015: p38-39).

La relación entre hembras es diferente, dado que, en primer lugar, están limitadas en su movilidad por cuidado de crías que ralentizan sus movimientos y disminuyen su capacidad para realizar grandes desplazamientos. Esta situación hace que el territorio en el que se mueven sea generalmente menor y los encuentros con otras hembras, más frecuentes. Pero, además, las hembras pasan por una fase de adolescencia en la que tienen tendencias gregarias, lo que se traduce en comportamientos sociales tanto con los machos jóvenes como con otras hembras adolescentes, con las que forman grupos de viaje (Galdikas 2014:276-278). Durante este periodo, las hembras forman pequeños grupos cuyos miembros son cambiantes en el tiempo e interaccionan frecuentemente. Las hembras adultas mantienen también relaciones entre sí, especialmente los periodos de cuidado de cría, durante los cuales las hembras conviven en espacios cercanos y facilitan los encuentros entre las crías, llegando incluso a la sincronización reproductiva (Peters 2015:39). Esta convivencia, tal y como recoge Peters citando a varios investigadores, no parece tener ningún objetivo práctico en términos de defensa o consecución de alimentos, por lo que cabe especular que el objeto de la convivencia es exclusivamente social.

Por último, la relación entre madres y crías no aporta diferencias significativas respecto a otros primates, con la excepción de la larga duración de la relación entre ambas, que se extiende hasta los 8 o 9 años, a pesar de que los individuos juveniles son capaces de realizar las tareas necesarias para la supervivencia – forrajeo, construcción de los nidos nocturnos – a una edad muy inferior, en torno a los cuatro años.

La jerarquía es poco significativa en la socialidad de los orangutanes y existen poco datos de importancia, por lo que no nos detendremos en este rasgo.

A pesar de esta descripción, aparentemente parca en interacción social, es llamativo que varios investigadores, en primer lugar la propia Galdikas, apunten las capacidades sociales de estos animales y se detengan en indicios de un potencial social más allá del que revela su vida ordinaria en los doseles de los bosques tropicales. Uno de estos indicios, revelado por la autora estadounidense (Galdikas 2014:184) describe el encuentro con un grupo de siete individuos – machos, hembras y crías – que comparten alimento en un árbol en lo que parece ser una escena impensable dentro de los estándares habituales de vida descritos anteriormente. En un plano similar podemos tratar las llamadas de los machos adultos; se han registrado al menos 32 tipos distintos de llamada de orangutanes (Hardus et al. 2009, citado por Peters 2015), sobre las cuales no hay indicios de una función específica (Hardus recoge comportamientos opuestos por parte de las hembras al escuchar una llamada: de acercamiento y de huida); por ello, parece plausible suponer que tienen la función de mantener el contacto entre distintos individuos y, por lo tanto, serían un comportamiento social. Aquí nos interesan especialmente dos aportaciones: por una parte, Schaik (1999) realiza un estudio en profundidad de la influencia del medio en el comportamiento social del orangután y concluye que su socialidad se ve limitada por las condiciones de desplazamiento y los beneficios que comporta la agrupación: así, las hembras que están a cargo de crías de mediano tamaño sufrirían mucho más desgaste al incorporarse a un grupo, motivo por el cual desistirían, mientras que aquellas que se desplazan con mayor facilidad – hembras con crías de muy pequeño tamaño o tan desarrolladas que apenas exigen cuidados – podrían asumir el coste social (Schaik, 1999:79-80), dentro de un contexto en el que el acceso a las frutas que constituyen la base de su alimento exige una búsqueda constante. Por otra parte, Peters recoge investigaciones realizadas en cautividad que han mostrado tendencias prosociales en los orangutanes, lo que viene a contradecir la posición clásica sobre esta especie. Peters (2015:44-45) sitúa el motivo de los escasos contactos sociales que mantienen en libertad en el acceso a la comida en los bosques tropicales – que, al contrario de lo que sucede en los hábitats de otros primates – no está regulado por la estación, sino que les obliga a una recolección permanente, con el consiguiente desgaste en términos energéticos. Lo que, según la autora, vienen a demostrar estos estudios, es que los orangutanes tienen unas capacidades y tendencias sociales fuertes y la razón por la que no se desarrollan en libertad es que el hábitat lo desincentiva.

En líneas generales, la explicación de Peters es compatible con la de Schaik tanto en su forma de enfocar la cuestión como en las conclusiones que propone, y también permite explicar las intuiciones de Galdikas respecto a la socialidad de los orangutanes.

Cognición

En el terreno cognitivo, los orangutanes muestran las dos formas que ya hemos citado para los chimpancés: imitación y aprendizaje espontáneo. En el terreno de la imitación, los patrones de aprendizaje de los orangutanes pueden estudiarse en base a los análisis citados de De Waal (De Waal, 1996: p. 97), y se desarrollan casi exclusivamente en el contexto de la crianza y, de forma muy secundaria, en los juegos adolescentes. Galdikas recoge varios comportamientos de imitación que van desde el aprendizaje alimentario (experimentación con diversos frutos) al lanzamiento de ramas; uno de los más significativos detalla el aprendizaje de la construcción de nidos nocturnos (2015:176), que comienza por la manipulación de pequeñas ramas para luego construir nidos de prueba (“de juguete”, tal y como los llama la investigadora estadounidense) hasta que se vuelven capaces de construir su propio nido. En el terreno del aprendizaje espontáneo, la adaptación de los orangutanes ex-cautivos a la vivienda de Galdikas (2015:318 y ss.) refleja también la capacidad de acercarse a contextos nuevos y manipular objetos, aunque nunca se ha observado el desarrollo de útiles o herramientas, como en el caso de la caza de termitas por parte de los chimpancés. Aun así, los comportamientos de aprendizaje son constantes y se insertan en la vida ordinaria de los orangutanes, incluyendo su desarrollo social; así, Peters apunta como una de las ventajas de las agrupaciones de hembras el hecho de que esto les permite dejar a sus crías jugar con otras crías y fomenta la experimentación cognitiva. En lo que se refiere al aprendizaje fuera del contexto de crianza, los grupos adolescentes que se forman (más estables en el caso de las hembras, algo más inestables y esporádicos en los machos) también generan un espacio significativo en el desarrollo cognitivo, esta vez más orientado al conocimiento social que al desarrollo de prácticas instrumentales. Siguiendo una vez más a Galdikas (2015:278), se trata de contextos en los que se produce en conocimiento mutuo de los individuos que comparten hábitat de cara a lograr saber “quién era quién en su sociedad y cuál era el comportamiento probable de cada individuo”.

Dependencia ecológica

Siguiendo la propuesta de Peters, toda la socialidad orangután está fuertemente delimitada por las condiciones ambientales de las regiones que habitan. Por supuesto, esto es cierto para cualquier especie, pero lo es términos muy generales, mientras que el caso de los orangutanes adquiere una caracterización diferente debido a su restringido hábitat, que está limitado desde hace siglos a algunas regiones de las islas de Borneo y Sumatra. La socialidad vendría determinada por la disponibilidad y por el tipo de alimentos que se dan en estas áreas geográficas, que explicarían los comportamientos aparentemente poco sociales, como señalábamos en el epígrafe dedicado a este aspecto. Otros aspectos más específicos son las complejas apariciones de un nuevo macho adulto en una zona de influencia de otro ejemplar, descritas por Galdikas (2015:299-302) que se corresponden con la escasez de territorio y el decrecimiento constante del mismo. Sin duda, los límites del terreno y los alimentos disponibles enmarcan fuertemente el establecimiento de las relaciones macho-hembra que dan lugar a la cría y por lo tanto a la reproducción de la especie.

Gorilas

Se trata del género de mayor tamaño de los cuatro, habita zonas muy restringidas de lo que hoy es Congo y el África occidental y tiene un grado de semejanza genética muy alto con el género Homo. Se divide en dos sub-especies – Gorilla gorilla y Gorilla beringei – ambas con un comportamiento altamente social; los individuos sólo viven aislados en condiciones excepcionales y habitualmente se trata de periodos limitados y debidos a la incapacidad temporal de incorporarse a un grupo.

Socialidad

El patrón básico de agrupamiento es el de unidades de entre cinco y cuarenta individuos en los que siempre hay un macho dominante, un adulto “de espalda plateada” - como se conoce a los machos adultos por el color blanco del pelo dorsal que adquieren a partir de la madurez; junto al macho conviven siempre una o varias hembras en edad reproductiva y las crías. El

macho trata de conseguir siempre cuantas hembras puedan mantenerse en el grupo, dependiendo de la disponibilidad de alimento y de espacio, y no permite el apareamiento de ningún otro macho con las hembras de su grupo, por lo que los machos van abandonando el grupo al alcanzar la edad adulta; al abandonar el grupo pueden pasar algún periodo en soledad o unirse a otros machos, aunque esta última opción es temporal y se produce en contextos específicos, ya que produce una rivalidad a la hora de captar hembras y formar sus propios grupos. Las hembras, por su parte, pueden permanecer en su grupo y aparearse con el macho dominante – algo habitual y que explica las marcas de endogamia que se muestran en muchos individuos (Fossey 1988:78) – o bien incorporarse a otro grupo en los intercambios violentos que se producen entre grupos. En este aspecto es fundamental apuntar que, si bien la iniciativa del conflicto siempre está determinada por los machos, que actúan agresivamente en defensa del territorio y de su progenie, las hembras no son meramente pasivas en el intercambio sino que en ciertos casos actúan eligiendo el grupo de adscripción (Yamagiwa 1999:96). La socialidad de los gorilas es la más rígida de los grandes primates, dado que las unidades son relativamente pequeñas y todos los individuos están vinculados por el parentesco. Los machos establecen relaciones de apoyo basadas en las funciones de defensa del grupo y búsqueda de alimento, pero siempre bajo la jerarquía del macho dominante; es habitual que los machos de inferior rango apoyen en las tareas de vigilancia y repartan esas tareas o incluso sustituyan al macho dominante en momentos en los que éste no puede hacerse cargo del grupo (Fossey 1988:90-91) pero eso no implica que se den cambios de la estructura jerárquica del grupo. Además, los machos mantienen relaciones paterno-filiales de tolerancia con sus crías que evidencian vínculos emocionales sin que se deba entender que existe una implicación en la crianza. Las hembras, por su parte, sí mantienen algunos rasgos de cercanía emotiva con otras hembras, a quienes dejan acercarse a sus crías y con quienes mantienen un vínculo sostenido (Fossey 1988:92); las hembras establecen subgrupos matrilineales que defienden algunos privilegios especialmente en la reproducción, y esos subgrupos tienen una duración que, en muchos casos, se prolonga durante toda la vida, al igual que sucede con los chimpancés. Por supuesto, también mantienen un vínculo fuerte con sus crías, que viven bajo la custodia intensiva de la madre durante los primeros meses de vida – tiempo durante el cual los transportan y proporcionan alimento – y sólo progresivamente van adquiriendo autonomía. Es importante señalar también que, como apuntábamos con anterioridad, las hembras, en contextos conflictivos, tienen capacidad de elegir el grupo de adscripción; según Fossey, las hembras cambian el vínculo con los machos en repetidas ocasiones hasta que se establecen en

uno con el que, por lo general, permanecerán toda su vida. Aunque no podemos establecer la socialidad en sentido estricto como el único motivo de la formación de núcleos familiares estables, lo cierto es que sí parece haber una tendencia a organizarse en grupos con los que existe afinidad (Fossey 1988:193). Las hembras adultas, por otra parte, juegan un importante rol dentro de los grupos al aportar estabilidad y reducir los focos de conflicto colaborando en la resolución no violenta de los mismos, lo que se evidencia en los casos de desequilibrio que se producen cuando una hembra adulta desaparece de la unidad grupal (Fossey 1988:162).

En términos generales, los gorilas manifiestan una fuerte cohesión grupal, con tareas diferenciadas en algunos casos y elementos de vinculación, como el espulgo. Fossey documenta actitudes de cuidado por parte de los grupos hacia un individuo como pueden ser la reducción del ritmo de los desplazamientos cuando se produce un parto o alguno de los individuos están heridos (Fossey 1988:117, 188, 256). Igualmente, presentan signos de reconocimiento y aprecio mutuo, normalmente en los casos de reencuentro de individuos con su grupo de nacimiento (Fossey 1988:202), al igual que chimpancés y bonobos.

Jerarquía

La jerarquía reproduce de un modo bastante unívoco los elementos que hemos mencionado a propósito de la socialidad de los gorilas y por lo tanto el estudio de este aspecto no supone grandes aportaciones respecto a lo que hemos señalado en otros primates. En cada grupo existe un único macho alfa que ejerce un dominio indiscutido sobre el resto de los miembros del grupo, incluso en casos en los que se trata de un macho que ha accedido al rango de dominante sin las cualidades necesarias para desempeñarlo con solvencia (Fossey 1988:167), que pueden acabar con la disgregación total del grupo. Las hembras mantienen unos rangos de jerarquía que obedecen al momento de incorporación al grupo y estos rangos, al igual que los de los machos, tampoco son variables. Sin duda, lo más significativo de la jerarquía de los gorilas es que, al igual que sucede con los chimpancés, se trata una estructura de dominio masculino – y en este caso tiene un apoyo físico aún más indiscutible que el de los chimpancés, ya que los gorilas macho duplican en tamaño a las hembras – pero contiene elementos de relajación de la jerarquía y permite la asunción de papeles secundarios por parte de las hembras, como es el caso descrito por Fossey (1988:186) en el que un macho inexperto

cede parte de sus roles a una hembra adulta, e incluso, yendo más allá, la hembra acaba por desempeñar el liderazgo (Fossey 1988:189).

Para cerrar el tema de la jerarquía apuntaremos que, si bien es raro que se produzcan dentro del grupo, pueden existir entre los distintos grupos conflictos en los que los machos compitan por un territorio o el acceso a una zona de alimento; en estos casos se produce una interesante formalización de la agresividad que podría ser una herramienta para eliminar o reducir los conflictos reales (Fossey 1988:162). Aunque se trata de una interpretación especulativa, es posible valorar estos elementos como la forma de establecer un equilibrio que sofoca las agresiones introduciendo una alternativa basada en la demostración de fuerza y la ostentación de agresividad. Estos comportamientos tienen una equivalencia visible con la proyección formal que adquiere la dominancia en los chimpancés; sin embargo, hay que reconocer que se trata de rasgos menos significativos dado que en los chimpancés vienen acompañados de una dinamismo que permite modificaciones en la configuración del grupo, mientras que en los gorilas la estructura social, es rígida.

Cognición

Los gorilas manifiestan las mismas dos formas básicas de aprendizaje que hemos señalado en los chimpancés y orangutanes, el aprendizaje espontáneo y la imitación. Existen muchas muestras de aprendizaje por imitación en los gorilas, desde las más típicas, que se dan en la mayor parte de los primates, como puedan ser el proceso de aprendizaje para hacer nidos, documentado en Fossey (1988.:195). Este aprendizaje muestra comportamientos de imitación y aprendizaje por ensayo/error: al alcanzar una edad en torno a los tres años, las crías comienzan a reproducir las tareas de manipulación de ramas para construir el nido de forma espontánea y antes de que tengan necesidad de hacerlo, dado que en ese periodo aun duermen con la madre, lo cual parece indicar una tendencia innata a la imitación. Un rasgo más complejo sería el del aprendizaje de los roles de liderazgo, que en los machos está vinculado a las posibilidades reproductivas. Los machos tienen que evaluar estas posibilidades en función de sus opciones de acceder al rango de macho dominante, dado que ese rol es el único que permite la cópula con el resto de hembras. En ese contexto, cuando un macho está en condiciones de acceder a ese rol – esto es, cuando es el macho no dominante de mayor edad

en un grupo en el que el dominante tiene una edad avanzada – empieza a desempeñar labores de apoyo a la vigilancia, el control de las crías y la defensa del grupo. Fossey relata el acceso a la posición dominante en uno de los grupos de estudio (Fossey 1988:183-210); estos procesos son complejos y en ellos podemos señalar una serie de pasos: en primer lugar implican la capacidad de examinar el contexto, puesto que cada ejemplar conoce sus posibilidades y decide migrar o permanecer en el grupo de acuerdo a estas; en segundo lugar, asume la reproducción de los comportamientos correspondientes a su rol, ya sean estos de defensa, protección de las crías, vigilancia; y, en tercer lugar, es capaz de proyectar su rol en los demás elementos del grupo, manteniendo así la jerarquía social. Todo ello implica una serie de conocimientos elaborados – lo cual no quiere decir que sean conscientes – que, además, presentan una fuerte componente social.

Por otra parte, estudios realizados en cautividad muestran la capacidad de desarrollar el uso de herramientas de modo espontáneo. Nakamichi (1999) analiza el uso de herramientas en contextos controlados y concluye que los gorilas son capaces de seleccionar herramientas de acuerdo con la tarea que van a realizar y también de utilizar esas herramientas de modo adecuado a la tarea. Además, el estudio demuestra una fuerte influencia social en el aprendizaje, ya que este puede resultar reforzado por la presencia de la madre o, en sentido contrario, reprimido por la presencia de un macho dominante. Este último punto concuerda con los estudios realizados con animales en libertad, que también apuntan el carácter social de los procesos de aprendizaje, como se evidencia en el caso del gorila en el que se retrasa el desarrollo de las tendencias a la imitación al perder la presencia de la madre (Fossey 1988:197)

Dependencia ecológica

Por último, la dependencia ecológica se evidencia en la formación de grupos y en su dispersión por el territorio. Como señalábamos anteriormente, los gorilas forman grupos estables y fuertemente cohesionados en torno a un líder que garantiza la defensa y se ocupa de los movimientos del grupo en busca de comida o seguridad. Esto reproduce los criterios que apunta Schaik – si bien su estudio se refiere específicamente a los chimpancés – y tiene un correlato directo con las observaciones de gorilas en libertad. Fossey señala esto en varios

pasajes de su obra, especialmente en aquellos capítulos dedicados al análisis de la formación de grupos (Fossey 1988: 184-198 y 252-261), en los que se pueden señalar dos rasgos significativos: primero, que la disponibilidad de alimento es la guía básica de los machos dominantes pero no la exclusiva, ya que la conflictividad entre los grupos es igualmente importante. Los conflictos son un elemento potencialmente dañino, pero también son el mecanismo mediante el cual se producen intercambios de individuos que permiten la reproducción y por lo tanto la supervivencia de la especie; en los conflictos entre grupos un macho puede hacerse con hembras fértiles y las hembras fértiles pueden escapar a la vigilancia de los machos de su grupo de adscripción y pasar a otro. En segundo lugar, la presión ambiental en contextos cerrados (como es el caso de la zona de estudio de Fossey) fuerza la huida a zonas en las que la alimentación es más reducida para evitar elementos externos agresivos como son la excesiva conflictividad o los ataques de predadores – en este caso humanos – lo que a su vez produce otros elementos de presión ambiental, como es la carencia alimentaria. Estas realidades tienen una proyección directa en la supervivencia del grupo, ya que parece evidente que el mantenimiento de las crías es mucho más difícil en situaciones de falta de alimento, pero también la protección del grupo, en estas situaciones se produce la fuga de hembras fértiles e inestabilidad de los grupos, que es, como atestigua Fossey, fundamental en la reproducción estable de la especie.

Bonobo

Los bonobos son la cuarta especie que vamos a analizar, y una especie que ha dado lugar a mucha discusión no sólo científica sino también social, en buena parte porque el comportamiento social de estos primates pone en cuestión muchas cuestiones que se daban por asentadas en el conocimiento científico. Fueron conocidos durante muchos años como chimpancés pigmeos o chimpancés enanos, a pesar de que las diferencias en tamaño son menores, antes de que en 1929 se catalogaran como especie diferenciada (De Waal 1997). Sin embargo, su comportamiento produce una serie de contradicciones en el conocimiento científico de los primates, a pesar de – o tal vez a causa de – su tardío descubrimiento como especie. Para este análisis nos limitaremos a lo relacionado con socialidad y jerarquía, dado que los aspectos cognitivos y de dependencia ecológica aportan escasas novedades respecto a que ya hemos señalado sobre otros primates y, sobre todo, sobre los chimpancés.

Socialidad

El fenómeno más citado en lo que se refiere a los bonobos es su hiper-actividad sexual, que los sitúa en el centro de los debates, pero más allá de esto tenemos que centrarnos en los datos que aportan un conocimiento específico de su socialidad. Globalmente, su socialidad se asemeja mucho a la de los chimpancés, puesto que presentan elementos coincidentes; sus agrupaciones caen bajo la caracterización de fisión-fusión, al igual que las de los chimpancés, pero la permanencia en el grupo así como las relaciones con otros grupos carecen del carácter violento que se presenta en los chimpancés – o en los gorilas – dado que tienden a utilizar el sexo como herramienta para aliviar tensiones y reducir agresividad. Los grupos están formados por hembras y machos adultos junto con su prole, y son las hembras las que migran para evitar la endogamia. Cuando una hembra migra lo hace para incorporarse a otro grupo y esta incorporación se produce a través de las hembras del grupo receptor; una vez incorporada, la hembra recién llegada establece relaciones con las demás del grupo y en esas relaciones se produce su integración en la escala social del grupo. Puesto que son sociedades con una fuerte componente matriarcal, las relaciones sociales son significativamente diferentes de las que establecen los chimpancés; algunos de los rasgos diferenciales son la frecuencia del espulgo entre hembras – mayor que entre los machos – o la relación de cuidado con las crías, un comportamiento que no se presenta en ninguna otra especie de primates y que permite que éstas se distancien más de la madre o que la madre realice actividades ajenas al cuidado (De Waal, 1996: 82). En algunos momentos se pueden dar situaciones en las que los machos carguen a las crías de menor tamaño e incluso exhiban este comportamiento (Hernando 2012: 56). algo impensable en el caso de otros grandes primates, y que muestra diferencias proto-culturales en la medida en la que no se trata solamente de un reparto de cargas diferente sino de una demostración del valor social de dichas cargas, presumiblemente como marcas de confianza.

La socialidad bonoba está determinada por los constantes contactos y la proyección emotiva que éstos adquieren, como demuestran los estudios sobre el desarrollo social y emotivo (Clay, De Waal 2013); estos estudios muestran que las prácticas de consuelo y cuidado mutuo se reproducen entre individuos más allá de las relaciones de parentesco y que el adecuado desarrollo de estas prácticas está relacionado con una socialidad fuerte desde las primeras fases del desarrollo. Esto tiene una importancia evidente en tanto que, por una parte, incide en

el desarrollo social como un aspecto colectivo y gradual que está presente desde las primeras fases del crecimiento y, por otra parte, conecta la socialidad con los aspectos cognitivos, al vincular un adecuado desarrollo de las tendencias sociales con el correspondiente desarrollo cognitivo, como ya se ha visto en relación con los gorilas (Fossey 1988:197). Esta vinculación entre lo cognitivo y lo social será uno de los puntos que desarrollemos en las conclusiones, pero ya desde ahora podemos señalar que el caso de los bonobos muestra como lo social determina cuestiones cognitivas, dado que la estructura jerárquica matriarcal sólo se puede explicar como una forma de relación aprendida, dado que no existe – como en el caso de los demás primates – una realidad física que sostenga la posición de dominio de las hembras.

Sin embargo, los dos factores que más diferencian a los bonobos de otras especies son la violencia, ya que se trata de animales con unas tasas de comportamiento violento muy bajas, especialmente en lo que se refiere a ataques mortales o infanticidios, de los que no existe registro (De Waal 2013) y sobre todo, la primacía de las hembras, algo que no sucede en ninguna de las especies de primates superiores. Es evidente el papel que juega aquí la sexualidad, que actúa como elemento disuasorio y canalizador de la tensión, pero también es cierto que existen situaciones de tensión basadas en necesidades materiales y sin embargo los bonobos no incurrir en ataques mortales ni siquiera en este tipo de situaciones. En esta línea, es importante señalar que los intercambios sexuales no sólo representan la forma de solucionar los conflictos intra-grupales, sino también inter-grupos, con lo que se da salida a las tensiones territoriales y a aquellas relacionadas con el acceso a la alimentación, y resuelve de manera no violenta la cuestión de las relaciones entre distintos grupos, algo que no se ha podido documentar en el caso de orangutanes, gorilas o chimpancés.

Jerarquía

Estas diferencias con el resto de los primates superiores parecen estar radicadas en dos elementos biológicos, el escaso dimorfismo sexual y el estro permanente, y ambas cuestiones remiten a la jerarquía de los grupos. Como señala Hernando, (2012: 62) la escasa diferencia en tamaño es un elemento clave en el desarrollo de la dominancia femenina, ya que anula las relaciones de dominio basadas en la primacía física que son determinantes en el

comportamiento social de otros primates y en concreto de los chimpancés, un extremo que también destaca Stanford (1998: 402).

El estro permanente es la segunda pieza, en tanto que, si el sexo estuviera restringido a periodos de celo, sería imposible que se hubiera desarrollado el sistema de resolución de conflictos de los bonobos. La sexualidad, utilizada como elemento de cohesión social y resolución o pacificación de conflictos, depende de la existencia de una actividad sexual que no esté limitada a momentos determinados del celo, más aún teniendo en cuenta que los largos periodos de lactancia materna hacen que los periodos de celo se retrasen durante años. Las hembras bonobo están en disposición sexual permanente, lo que permite que la sexualidad sea utilizada como herramienta siempre que sea necesaria. En este marco, es importante explicitar que la utilización de sexo para disminuir o eliminar tensiones entre individuos o grupos no quiere decir que no haya agresividad entre los bonobos: como dice De Waal (2013: 69) “they engage in sex-for-peace precisely because they have plenty of conflicts”¹². No se trata de una socialidad carente de la problemática que afecta al resto de primates, sino de grupos que han encontrado una forma de canalizar el conflicto de forma incruenta.

Por otra parte, el dominio no es totalmente inexistente entre los bonobos; la existencia de un mecanismo de resolución de conflictos de forma no violenta es la pauta general, pero no exclusiva, y aún siendo general no elimina la existencia de relaciones de jerarquía directa y de agresión. La jerarquía domina cuestiones tan habituales como el acceso a la comida, en el que los machos ceden las mejores posiciones en favor de las hembras (Furuichi 2011, citado por De Waal 2013: 82) y la supervivencia de la prole es causa de conflictos que no se solucionan por la vía del contacto sexual, sino por la violencia. De Waal relata una persecución por parte de las hembras del grupo tras un macho que a puesto en juego la seguridad de una cría, y explica que, si bien el macho era hijo de la hembra dominante del grupo, ésta no hace nada para defender a su prole. El propio De Waal concluye que poner en riesgo a una cría es una vulneración de los principios básicos de la convivencia entre los bonobos, dado que sólo esto puede explicar la pasividad de la hembra dominante en defensa de su hijo cuando lo está persiguiendo la práctica totalidad del grupo. Tanto este episodio como el comportamiento de los machos

¹² Si desarrollan comportamientos de sexo por paz es precisamente porque tienen abundantes conflictos.

ante la comida evidencian la existencia de una serie de reglas que podríamos llamar proto-normativas, que están presentes en las cuatro especies de grandes primates. A esto nos referiremos en la conclusiones de este capítulo.

El marco de comportamiento primate

Este repaso a la pautas generales del comportamiento de los cuatro grandes primates nos permite esbozar algunas conclusiones que, si bien a modo de tentativa, agrupen cuestiones relevantes para evaluar qué condicionantes compartimos con ellos o, al menos, qué condicionantes están presentes en ellos y por lo tanto deberíamos tener presentes en nuestro estudio del comportamiento humano.

Hemos hablado de diferentes formas de socialidad y jerarquía y la primera conclusión es la más elemental, pero también una de las más importantes: todas las formas de primates muestran una socialidad fuerte, esto es: buscan y construyen formas de vida en comunidades estructuradas y crean relaciones estables. Aunque al principio del capítulo analizábamos las observaciones de Goodall respecto a los chimpancés y tratábamos de evitar términos que nos introduzcan en la polémica de la “humanización” del objeto de estudio – algo que, por otra parte, cuestionaremos más adelante – parece evidente que, más allá de polémicas terminológicas, existen relaciones comunitarias fuertes y que esas relaciones se establecen de forma duradera e incluyen filias o animadversión, a la par que se desarrollan los vínculos de parentesco y los de jerarquía. Estas prácticas, como apunta entre otros autores Frans De Waal (2007: 81) van vinculadas a una serie de rasgos que, en su grado más básico podríamos denominar como formas de interés mutuo. Incluso en los casos en los que se pueda interpretar la actuación dirigida hacia terceros como un rasgo de defensa del propio interés – el propio De Waal apunta esta cuestión en el pasaje citado – hay una serie de capacidades que se suponían exclusivamente humanos y que, sin embargo, tienen que estar presentes en estas sociedades primates, dado que sin ellos no hubiera sido posible el desarrollo de los comportamientos mencionados. No hay una socialidad compleja sin una mínima comprensión de la voluntad de los demás miembros del grupo, puesto que la carencia de esta capacidad haría imposible la articulación de las relaciones necesarias para el mantenimiento de una comunidad social compleja y duradera; las dependencias jerárquicas, la organización de los

desplazamientos o la caza en grupo son actividades con un grado de sofisticación notable que, si bien pueden estar basadas en un interés objetivo, no dejan de ser elementos de organización social que implican un alto nivel de desarrollo tanto cognitivo como social.

Otro factor que hemos de tener en cuenta es que las agrupaciones sociales no son rígidas en términos absolutos, sino que presentan elementos de rigidez junto con otros elementos de flexibilidad. El grupo es un elemento central, pero no es una estructura monolítica, sino modular, que incorpora diversos mecanismos de flexibilización. En lo que se refiere a la jerarquía, hemos apuntado la existencia de mecanismos que permiten eludir la dominancia mediante la asunción de roles jerárquicos por parte de individuos que habitualmente ostentan posiciones secundarias, incluso entre los gorilas – que son los que presentan una estructura social más cerrada – y mucho más en los chimpancés o bonobos, que muestran diversas prácticas evasivas para eludir el control. Pero existen otras formas de flexibilidad social, como son la migración a otros grupos y, especialmente, la configuración de los grupos en una estructura de fisión-fusión, que permite que ciertos elementos tengan una agrupación interna dotada de mayor cohesión dentro del grupo. Con esto no pretendemos cuestionar la centralidad del grupo como organización que estructura la socialidad primate pero sí nos lleva a plantear que debe comprenderse en términos más cercanos a lo que Rendueles afirma sobre las sociedades humanas: “los vínculos sociales son más un flujo que una situación estática. Son un subproducto no deliberado de un proceso complejo que es muy complicado reproducir intencionalmente” (Rendueles 2013: 141). La socialidad así entendida, como un flujo dinámico, permite comprender mejor la articulación de los grupos y subgrupos que conforman no sólo unidades sociales sino algo que podríamos llamar más adecuadamente “red de relaciones”.

Volviendo a la conexión de lo cognitivo y lo social, las formas de vida que venimos describiendo implican un desarrollo cognitivo específico, por ejemplo, para el aprendizaje de la jerarquía y las relaciones de dominio. Los dos autores de referencia que hemos utilizado para el estudio de los chimpancés apuntan a una cuestión central, la existencia de una teoría de la mente: De Waal defiende explícitamente esta postura (De Waal, 2007: p. 99-103), en contraste con la posición mantenida por investigadores como Povinelli y Vonk (2003), mientras que en el caso de Goodall, Fossey o Galdikas no encontramos referencias a la cuestión, dado que ésta no se había teorizado en los años en los que desarrolla su estudio, pero toda su exposición da por supuesta la capacidad de los chimpancés para percibir el estado

mental de otros individuos. Esto refuerza la idea de la socialidad del aprendizaje, y bajo esta orientación debemos incluir como comportamientos cognitivos relevantes el reconocimiento de individuos, el aprendizaje de pautas proto-normativas y la producción de expectativas mutuas – nos referiremos así a pautas de comportamiento que están sustentadas en las expectativas mutuas, base de la creación de sistemas de normas sociales – e incluso otros comportamientos más complejos como las alianzas que se producen en torno al liderazgo. Asimismo, hay otro rango de cuestiones que podrían agruparse bajo la categoría de aprendizaje social pero que merecen una descripción más específica que podríamos llamar habilidades cooperativas en sentido estricto – ya que todo aprendizaje social se puede interpretar, en último término, bajo una óptica cooperativa. Cuando los chimpancés emprenden la caza de un animal lo hacen siempre en grupo, reparten tareas y se coordinan a gran velocidad para asegurarse la presa, que suele ser otro simio de menor tamaño pero con gran capacidad de movimiento en las ramas de un bosque; esto quiere decir que se trata de contextos que no dan lugar a dudas o errores: si los chimpancés alcanzan una presa es porque lo hacen coordinadamente, en grupo y de acuerdo a pautas inmediatas, de otra forma, la presa huiría (De Waal, 1997: p. 182-184). Otro tanto sucede en la defensa del territorio: los animales se organizan rápidamente al iniciar el ataque a los extraños y los persiguen hasta que los han expulsado del territorio, sin que ninguno de ellos dude sus tareas en la persecución. Esto no se reduce a los chimpancés, muy por el contrario, los gorilas presentan elementos de desarrollo cognitivo complejo en lo que se refiere a las pautas de comportamiento social; saber, por ejemplo, a qué macho adulto se puede molestar durante el juego puede ser importante para una cría, al igual que asumir los roles defensivos que corresponden a cada elemento del grupo es vital en ciertos momentos. Los bonobos, por otra parte, son la demostración de que lo social se aprende y se desarrolla sobre pautas biológicamente contenidas, ya que, como señalábamos antes, la utilización del sexo como elemento de reducción de conflictos puede tener un componente de aprendizaje social indudable, pero sería de todo punto imposible si no hubieran evolucionado hacia el celo permanente.

El desarrollo cognitivo, por lo tanto, es una pieza elemental que está en la base del desarrollo global, y por ello debemos analizarlo conjuntamente. En este sentido, los descubrimientos sobre el uso y construcción de herramientas o la capacidad de reproducir tareas como modo de aprendizaje son menos significativas que la constatación de la intensa red de prácticas sociales que los primates son capaces de adquirir y sin las cuales su forma de vida no tendría

lugar. A la luz de los estudios que hemos venido repasando en este capítulo, es evidente la centralidad que tiene el grupo en la vida de las cuatro especies de grandes primates, algo que, por otra parte, es común a una amplia gama de especies que incluye los cánidos, los elefantes, delfines, y córvidos, por citar algunos; sin embargo, su desarrollo específico en los primates superiores alcanza unos niveles muy altos y condiciona el conjunto de la vida: la alimentación, la reproducción, los desplazamientos o la protección están incrustados y normalizados en lo social en tanto que se encuentran regulados por pautas de comportamiento social. Las relaciones sociales no sólo implican vínculos emotivos y cohesión, también establecen pautas para realizar o abstenerse de realizar cualquier actuación, desde la forma en que se accede al alimento hasta la práctica sexual, el cuidado de las crías o la protección del grupo. Esto requiere habilidades complejas, como la capacidad de coordinar actuaciones colectivas, prever las respuestas de otros individuos y mantener un interés sostenido por los demás miembros del grupo. En el plano cognitivo, para que un grupo de gorilas espere a una hembra que acaba de parir es necesaria atención a esa hembra, detección de sus limitaciones e interés en actuar para mantener a la hembra en el grupo. Esto es extrapolable a las múltiples situaciones en las que se producen comportamientos orientados a otros individuos: la ayuda orientada que describe De Waal en los chimpancés o las prácticas de consuelo en estos mismo animales así como en los bonobos exigen las mismas capacidades. También encontramos este aprendizaje en los comportamientos relacionados con la jerarquía, que obliga a los miembros del grupo a tener un conocimiento del rol de sus compañeros y a posicionarse de una determinada forma en los contextos en los que esa jerarquía se ejerce; los desafíos a los elementos dominantes, la modulación de dicha dominancia o la formación de subgrupos dentro del grupo obedece a un adecuado conocimiento de “quién es quién” y qué puede hacer o exigir cada individuo, como ejemplifica con claridad la situación que hemos descrito en el caso del bonobo perseguido tras haber puesto en riesgo la vida de una cría.

Aquí podemos apoyarnos en un estudio que remite específicamente a la elaboración de normas en los primates superiores (Rudolf et al 2011). Las autoras tratan de verificar la existencia de formas que anticipen evolutivamente el surgimiento de las normas en las sociedades humanas. Rudolf, Burkart y Van Schaik realizan su estudio separando dos ramas diferenciadas: por una parte ofrecen una clasificación de las normas y por otra analizan las muestras del comportamiento primate susceptible de ser analizado como para ver a qué nivel taxonómico corresponde. Las normas sociales se clasifican, siguiendo el esquema de Rudolf y

sus colegas, en cuasi-normas sociales, proto-normas sociales y normas sociales colectivas. El paso clave para pasar de una cuasi norma social a una proto-norma social es la aparición de mecanismos de empatía y el paso clave para incluir una norma en la categoría de norma social colectiva es el salto desde las emociones y actuaciones guiadas por la empatía hasta el carácter de mecanismo colectivo. Sus conclusiones, que parten de una definición muy restrictiva de las categorías, les llevan a afirmar que los primates sólo producen normas cuasi-sociales, dado que, a criterio de las autoras, no se han dado casos en los que los mecanismos empáticos se pongan en marcha en cuestiones de norma y menos aún casos en los que estos mecanismos sean el desencadenante de emociones colectivas. A pesar de estas conclusiones, el estudio ofrece varios puntos de interés para nuestro objeto de investigación. Por un parte, al desarrollar su estudio, desglosan los usos de los sistemas normativos y obtienen una serie de rasgos como control de la funcionalidad de las prácticas comunes, previsión de la actuación de otros sujetos, represión de los comportamientos dañinos para el grupo o capacidad de actuación colectiva¹³. Por otra parte, tanto si las clasificamos en una categoría superior como si las dejamos en la más elemental, nuestra primera observación sigue manteniéndose, puesto que el estudio concluye que las tres formas de normatividad son evolutivas y tienen funcionalidades con valor adaptativo. A efectos de los que pueda derivarse para el comportamiento moral, poco importa que afirmemos uno u otro nivel; lo que sí es definitivo es la importancia de la normatividad como elemento central del comportamiento de los miembros de un grupo. Concretamente, no podemos dejar de señalar que la normatividad está basada en las expectativas mutuas – a las que nos hemos referido con anterioridad – y que son un requisito evolutivo derivado de la capacidad para desarrollar una teoría de la mente, la que permite que entendamos ciertos estados y esperemos ciertos comportamientos.

En este punto es imprescindible reseñar la investigación de Robin Dunbar sobre el tamaño de los grupos de primates. Como es conocido, Dunbar comenzó en los años 90 del pasado siglo un análisis del tamaño del neocortex y su relación con el número individuos con los que es posible mantener una relación de confianza. Aunque su estudio se dirige a poblaciones

¹³ El hecho de que estas funciones sean realizadas ordinariamente por cualquiera de los llamados primates superiores ya es inconsistente con los resultados del estudio y debería ponerlos en entredicho. Creemos que análisis de este tipo, cuyos resultados van en contra de todos los estudios de campo, están en la línea de las teorizaciones demasiado restrictivas de ciertos mecanismos evolutivos y que es esta aproximación teórica restrictiva la que condiciona de origen los resultados. Insistiremos en esta postura en las conclusiones del capítulo 2.

humanas y buena parte de su investigación tiene un componente paleontológico, Dunbar trabaja abundantemente con primates no humanos y la relación que establece entre el tamaño del neocortex y el de los grupos abarca todos los primates. La hipótesis es sencilla y deriva en una regla aproximada pero también sencilla: la exigencia de las relaciones sociales complejas que se derivan de los grupos amplios exige unas capacidades específicas y muy complejas, y por ello el volumen del neocortex actúa como limitante del número de relaciones que un individuo puede mantener (Dunbar 2003) que en el caso de los seres humanos estaría en torno a los 150. Para Dunbar, esta cuestión no es meramente casual, en el sentido de que la evolución del cerebro de los primates haya dado lugar a una capacidad de mantener relaciones sociales, sino que tiene un motivo evolutivo: cuando la presión ecológica crece, se produce una situación en la que el desarrollo del volumen cerebral sería una adaptación evolutiva. Más aún, esa presión seleccionaría un desarrollo cerebral orientado a la socialidad – de ahí el nombre de su hipótesis – dado que las ventajas adaptativas son mayores que en el caso de adaptaciones orientadas a una mejora de las capacidades ecológicas. Y el elemento central de esa evolución es la capacidad para desarrollar una teoría de la mente, que sería la clave de bóveda de la cognición social.

Así pues, este repaso de los comportamientos de los cuatro primates superiores nos deja cuatro rasgos claros: en primer lugar, una socialidad fuerte que se traduce en actividad social constante con primacía del grupo, cuidado e interés común, dependencia mutua y relaciones jerárquicas. En segundo lugar hablaríamos de un desarrollo cognitivo complejo y enraizado en lo social, con pautas de aprendizaje colectivo y una orientación al grupo como elemento en el que se produce la mayor parte del conocimiento. En tercer lugar, la protonormatividad, presente en la mayor parte de la vida primate al regir un enorme espectro de sus comportamientos y la práctica totalidad de las relaciones sociales. Y en cuarto lugar, la dependencia ecológica, que se traduce en las dependencias mutuas que ya hemos mencionado al hablar de la socialidad pero también en la dependencia del territorio, la disponibilidad de alimentos y la capacidad de reproducirse.

Quedan abiertos varios temas de amplio calado, que abordaremos en el siguiente capítulo partiendo de los estudios publicados en revistas especializadas en años recientes; estos artículos, que reflejan investigación detallada sobre temas específicos, nos permitirán sacar conclusiones sobre algunos de los puntos en discusión: el carácter de la socialidad primate, la atribución de una teoría de la mente, la discusión sobre las capacidades cognitivas para

alcanzar comportamientos proto-morales. Al describir los comportamientos hemos puesto el foco en el nivel de desarrollo social, la importancia de ese desarrollo en la vida de los primates y su relación con el desarrollo cognitivo, pero hemos dejado de lado la cuestión de si esas habilidades tienen una orientación cooperativa o competitiva. En cuanto a la cuestión de la teoría de la mente, hemos citado superficialmente la cuestión, que está en discusión, pero no hemos entrado en el debate científico. Estos dos temas serán los que abordemos prioritariamente en el segundo capítulo, pero al hacerlo tocaremos otros temas conexos que o bien afectan secundariamente a estas cuestiones o bien las complementan.

Capítulo 2

Cognición social, cooperación y altruismo desde la perspectiva de la primatología

Al estudiar los rasgos generales del comportamiento primate hemos intentado dejar establecidos unos marcos generales; ahora corresponde entrar en la discusión sobre el carácter de estos rasgos y tratar de extraer conclusiones sobre aquellos aspectos que tienen una influencia, al menos potencial, sobre comportamiento moral. Para ello recurriremos a estudios específicos que nos permitan completar la panorámica que hemos trazado hasta este punto. Dado que la literatura especializada es ingente, proponemos un recorrido por las áreas de estudio que surgen de forma reiterada en las investigaciones primatológicas y, especialmente, aquéllas que han generado un debate amplio que ha producido conclusiones, en tanto que se pueden considerar consensos científicos.

Capacidades cognitivas: la abstracción

El primer aspecto que tenemos que abordar es el de las capacidades cognitivas, dado que estas subyacen a la interpretación de la teoría de la mente y de las orientación cooperativa o competitiva de los primates ya que parece imprescindible suponer un mínimo de capacidades de comprensión para plantear la orientación de los comportamientos. Estas cuestiones se asumen de un modo más o menos expreso en los autores que hemos mencionado, especialmente en De Waal, pero exigen una aproximación más específica y existe investigación reciente que nos permite realizarla, orientándonos específicamente a la capacidad de conocimiento abstracto, que está en la base de algunas habilidades necesarias para postular un comportamiento moral del tipo que encontramos en los seres humanos.

Janus y Call (2011) demuestran que los chimpancés son capaces de detectar propiedades

estructurales de los objetos y actuar de acuerdo a ese conocimiento. Su experimento parte de un conocimiento previamente establecido (Call 2006; Hanus et al. 2008, citado por Janus y Call 2011) sobre la capacidad de estos primates para establecer relaciones entre las características externas de los objetos y sus propiedades, un aspecto puramente relacional que podría explicarse sin necesidad de recurrir a capacidades cognitivas complejas ya que se trata de meras asociaciones, pero lo que Janus y Call demuestran es que los chimpancés alcanzan el dominio de estas relaciones con mucha mayor facilidad si se trata de propiedades estructurales que si se trata de propiedades aleatorias. En efecto, en el experimento se pone a prueba la capacidades de los animales para descubrir una botella llena de agua entre otras que están vacías sometiéndoles a dos pruebas distintas: en una de ellas, las botellas son idénticas y la propiedad diferencial que permite averiguar cuál tiene agua es el peso de la botella llena; en la otra, todas las botellas tienen un peso idéntico, pero se presentan con diferentes colores. Los primates pueden llegar a averiguar y manejar este tipo de relaciones arbitrarias con el suficiente tiempo de aprendizaje, pero el descubrimiento que aporta la investigación es que lo hacen con mucha más rapidez si se trata de rasgos estructurales de los objetos. A partir de este resultado, Janus y Call concluyen que existe una adaptación para detectar propiedades estructurales de los objetos, aunque, como afirman los propios autores, no estamos en condiciones de afirmar si se trata de una “habilidad innata como sería una forma de conocimiento fundamental o bien es simplemente una competencia adquirida” (Janus y Call, 2011: 878). A efectos de nuestra investigación, lo fundamental es que se demuestra que el aprendizaje de los primates superiores – al menos de los chimpancés – abarca prácticas que implican conocimiento abstracto, puesto que, más allá de aprendizajes de comportamientos muy delimitados como los que hemos citado en el capítulo anterior sobre la fabricación de nidos o la captura de termitas, estos estudios reflejan la capacidad de extraer propiedades abstractas y operar con ese conocimiento. En este sentido, aunque la detección de relaciones arbitrarias sea más lenta – o incluso mucho más lenta hasta el punto de que la podamos considerar muy rudimentaria en comparación con la capacidad humana para establecer este tipo de relaciones – nos interesa apuntarla puesto que se trata de aprendizajes en contextos que podemos calificar como contra-intuitivos y este tipo de aprendizajes abren el abanico de posibilidades cognitivas y también sociales.

En esta línea es importante acudir a otra serie de artículos que han condensado una investigación muy significativa sobre las capacidades comunicativas de los chimpancés; nos

referimos a la polémica científica que se desarrolla en torno a las habilidades pre-lingüísticas y que se condensa en varios artículos, casi todos ellos publicados en la última década. De entre ellos, analizamos los de Liszkowski y otros autores (Liszkowski et al 2009) y Lyn y otros (Lyn et al, 2013), que recogen las posturas en disputa y aportan una visión retrospectiva. La cuestión central de la discusión radica en determinar si los primates, y especialmente los chimpancés – con los que se han desarrollado la mayor parte de los estudios – son capaces de practicar formas de comunicación a partir de elementos ausentes. Esta posibilidad acercaría a los primates al nivel de comunicación humana – una vez más, en una fase muy rudimentaria – al permitirles superar la comunicación restringida a objetos presentes, más elemental y evidentemente mucho más limitada. Los experimentos realizados presentan una estructura similar que consiste en mostrar un objeto vinculado a un espacio y disponer distintas situaciones en las que el objeto desaparece para comprobar la reacción de los primates. Un buen número de experimentos, muchos de ellos insertos en la observación que se venía realizando en primatología, aportan una demostración evidente de que los primates sí son capaces de utilizar referencias a elementos ausentes y manejarlas adecuadamente en contextos comunicativos básicos; Lyn y sus colaboradores aportan referencias distintas y lo dan como hecho probado, llegando incluso a calificar la comprensión de los primates en este ámbito como excelente: “Many previous studies have found that chimpanzees communicate about visibly displaced objects and show excellent understanding of displacement in a variety of experimental contexts”¹⁴. Sin embargo, el estudio de Liszkowski plantea un experimento en el que los objetos se muestran y luego se ocultan, esperando que los sujetos sean capaces de señalar el lugar donde se encontraban originalmente como forma de referirse a ello – el objeto en cuestión es una pieza de comida altamente deseable para el primate, por lo que se descarta la falta de motivación. Además, utiliza el mismo escenario para comparar los comportamientos de los primates con los de niños en edades previas a la adquisición del lenguaje, con lo que pretende comparar las capacidades de ambos grupos. Los resultados son claramente superiores en los niños y, lo que es más complejo, son extremadamente bajos en los chimpancés, lo que lleva a los autores a la conclusión de que los chimpancés, en contraste con los niños, son incapaces de comunicarse sobre objetos ausentes, una conclusión que niega los resultados de la experimentación previa a la que se refieren Lyn y su equipo. Estos, por su parte, aportan no sólo una reflexión en la línea contraria, sino un análisis de los resultados de

¹⁴ Muchos estudios anteriores han descubierto que los chimpancés se comunican sobre aspectos visualmente desplazados y muestran un conocimiento excelente del desplazamiento en distintos contextos experimentales.

Liszkowski a través de un experimento que trata de contrarrestar sus resultados. En efecto, modificando algunos puntos de escenario diseñado por Liszkowski obtienen resultados opuestos: tanto chimpancés como bonobos – que están incluidos en este segundo experimento – alcanzan a realizar las acciones esperadas, confirmando así, en opinión de los autores, su capacidad para referirse a objetos ausentes, y restaurando de esta forma las conclusiones de los estudios que venían defendiendo esta misma postura.

Si aceptamos que esta polémica científica se ha resuelto del lado de quienes postulan la capacidad de los chimpancés para manejar referencias a objetos ausentes, cabe extraer conclusiones sobre el comportamiento moral, y éstas pueden llegar a ser de gran calado, puesto que la posibilidad de comprender y manejar referencias abstractas está en la base de los sistemas comunicativos complejos pero desempeña un importante papel en la vida moral humana. La normatividad a la que nos referíamos en el primer capítulo no sería posible sin un mínimo de referentes abstractos, por muy elementales que estos sean. Más adelante, al elaborar las conclusiones del capítulo, trataremos de profundizar en esta cuestión apoyándonos en la aportaciones de investigadores como Brosnan, De Waal, Keltner y otros, que han realizado trabajos de orientación más amplia y pueden aportar luz sobre la interpretación de los distintos resultados experimentales y daremos continuidad a la cuestión con el estudio de la obra de Chapais y otros autores sobre los orígenes antropológicos de la ética, ya en la Parte 2, dedicada a la antropología.

Habilidades sociales

Agrupamos en este epígrafe una serie de aspectos que aparecen de forma recurrente en la literatura científica primatológica y que podemos sintetizar como estudio de las habilidades sociales. En este apartado vamos a detenernos en tres aspectos concretos que han ocupado la discusión científica y tienen una proyección fuerte sobre nuestro tema de interés: ayuda orientada, presión social y negociación.

La ayuda orientada está en el centro de la teoría de De Waal (2007: 58-60) puesto que para el autor holandés no se puede explicar un fenómeno como la empatía si los sujetos carecen de la capacidad de comprender lo que necesita un individuo ajeno, que es previa a la mera posibilidad de desarrollo de la empatía; así entendido, la ayuda orientada sería un paso más

allá en la evolución de los seres sociales, partiendo desde la percepción de las sensaciones de otros sujetos – que se ejemplifica en comportamientos más básicos como el contagio emocional - hasta la capacidad de entender las necesidades específicas. No existen, sin embargo, tantos experimentos como en el área puramente cognitiva, pero podemos citar dos que recogen una aportación sólida. En primer lugar Pruetz – probablemente, el autor que más esfuerzo ha dedicado a este tema, documenta el caso de un macho adolescente que ayuda a una hembra con el porteo de su cría (Pruetz 2011), y a partir de ese comportamiento concluye que los chimpancés son capaces de ejecutar una ayuda orientada y de sentir empatía, dado que se trata de un comportamiento ajeno a los machos jóvenes y que el autor examina y excluye la posibilidad de que la acción del sujeto se pueda justificar por motivos de “egoísmo oculto”. Por otra parte, Warneken y Tomasello (2009) realizan un experimento con la participación de chimpancés y de niños menores de dieciocho meses para acabar concluyendo que, al menos en una gama de contextos adecuados, ambos son capaces de ayudar e incluso sienten la motivación espontánea de hacerlo. Este último artículo, no obstante, no se refiere específicamente a la ayuda orientada, sino a la prestación de ayuda de forma voluntaria, pero su examen es tan detallado que resulta igualmente útil para demostrar la capacidad de comprender las necesidades ajenas, al igual que sucede con otras investigaciones que se aproximan al tema de la prestación de ayuda (cf. Barnes et al. 2008). Es importante señalar que en la ayuda orientada se funden dos temas, el análisis cognitivo y el estudio de la cooperación. En la parte cognitiva, lo que encontramos es una habilidad básica que consiste en observar a otros individuos y percibir sus necesidades correctamente; en lo que se refiere a la cooperación, se trata de evaluar la voluntad de prestar la ayuda. En esta línea es evidente que la ayuda orientada funciona como un pre-requisito para la aparición de la empatía, al igual que sucede con comportamientos como el contagio emocional o las reacciones ante la inequidad – que estudiaremos en este mismo epígrafe – en la medida en la que se trata de capacidades que exigen una percepción ampliada de las sensaciones y necesidades, superando la posición solipsista.

La presión social es el segundo de los cuatro temas que vamos a tratar dentro de las habilidades socio-culturales. Existen experimentos que nos remiten a esta cuestión al evaluar las reacciones de los chimpancés en diversos contextos, comparando cuál es su comportamiento cuando se encuentran solos y cuál cuando están en presencia de otros individuos. Un equipo de investigadores documenta, en esta línea, un escaso nivel de

variación en ambos casos en un experimento que mide el impacto de la presión social en la capacidad de auto-control; sin embargo, existen también estudios que evidencian la inhibición social en presencia de otros miembros del grupo, por ejemplo al resolver tareas (Cronin et al. 2014). En esta misma línea irían los experimentos que examinan el aprendizaje social y concluyen que los miembros de rangos medios y bajos copian a los individuos dominantes, especialmente en situaciones de incertidumbre, mientras que estos últimos no lo hacen (Kendal et al. 2015) y tienden a utilizar estrategias consolidadas frente a posibilidades innovadoras. A raíz de estos experimentos parece razonable afirmar que el contexto social influye en los primates y que el carácter general de esta influencia es conservador, en la medida en la que tiene a establecer y repetir pautas de actuación normalizadas que funcionan como un repertorio de respuestas contextuales. No es difícil, por otra parte, especular con el potencial de este tipo de comportamientos a la hora de fortalecer los elementos de cohesión del grupo, ya que, al establecer una serie de elementos previsibles, facilita la relación entre los distintos individuos. Por otra parte, estos y otros experimentos configuran una serie de habilidades que podríamos llamar proto-culturales¹⁵ en tanto que se orientan a la actuación dentro del grupo y generan prácticas específicas que no están biológicamente determinadas. En el terreno cognitivo hemos hablado de la de la repetición de pautas aprendidas por parte de los distintos individuos que componen un grupo (Cronin et al. 2014; Kendal et al. 2015) y de la importancia de los individuos dominantes, que imponen indirectamente – esto es, sin que sea necesaria una actuación específicamente dirigida a reprimir comportamientos diferentes – una forma de responder a situaciones o contextos dados, y en el establecimiento de reglas de actuación se producen fenómenos paralelos tal y como atestiguan estudios sobre la norma en los primates no humanos (Rudolf et al. 2011)

La negociación es otro de los temas en discusión continua dentro de la literatura especializada, ya que existen observaciones más o menos anecdóticas y se trata de un ámbito en el que resulta relativamente sencillo diseñar experimentos – de hecho, en psicología humana existe una gran cantidad de investigación empírica. En un sentido amplio, podríamos entender como formas de negociación implícita algunos de los elementos que hemos tratado en el punto anterior, puesto que, en definitiva, la reproducción de pautas de actuación y la repetición de aquellas seleccionadas por los dominantes implica una cierta comprensión de los

¹⁵ O culturales, sin más, aunque no entraremos en este punto en la compleja disquisición sobre lo que es cultural, dado que nos alejaría del objetivo de este capítulo.

impulsos del individuo de mayor rango y una asunción de los mismos, por lo que podría asimilarse a una negociación no expresa en situación de inferioridad. Sin embargo, vamos a referirnos a la negociación en sentido estricto para aislar el tema y tratar de extraer conclusiones directas. Autores como Melis o Tomasello han abordado la negociación en los chimpancés a través de experimentos que consisten en diversos escenarios de compartición de alimentos – normalmente de forma indirecta, dado que la presencia de comida despierta una ansiedad muy fuerte en los primates y distorsiona el comportamiento – y en algunos casos en la reproducción adaptada de los juegos que se utilizan en psicología. En Melis (Melis et al 2009) se plantea una situación de acceso a alimentos mediante un dispensador sobre el que varios individuos tienen que actuar de forma negociada: los sujetos muestran una capacidad clara para negociar al menos en un contexto en que es imprescindible hacerlo para obtener la recompensa, y más allá de esto, un conocimiento de la actitud de sus congéneres a lo largo de la negociación y de la posición de cada uno de ellos dado que discriminan de acuerdo a la posición social de los diversos individuos. Es interesante señalar que en experimentos de similar cariz (Proctor 2013) se ha demostrado la importancia de la comunicación, al obtener resultados significativamente mejores en escenarios experimentales que permiten el contacto entre los sujetos, y que, cuando se les da la oportunidad de seleccionar el compañero con el que negociar, seleccionan al más hábil (Melis et al. 2006). Insistiendo en esta cuestión, es conveniente referirse a otro estudio de Proctor junto con otros investigadores (Proctor et al. 2013) en el que somete a los chimpancés al juego del ultimátum, con resultados muy cercanos a los que obtienen Melis y sus colaboradores. De acuerdo a los resultados de este experimento, los chimpancés son capaces de desarrollar el juego y muestran capacidad para adaptarse a las modificaciones, tanto que los datos muestran resultados muy similares a los que se han obtenido con humanos. Sin embargo, esta última observación debe venir acompañada de un dato importante: los chimpancés del experimento de Proctor provenían de una misma comunidad, lo que sin duda influye en la pericia con la que ejecutan el juego.

Reciprocidad, cooperación, altruismo

Sin duda, las cuestiones de la reciprocidad y el altruismo, muy vinculadas y en buena medida entremezcladas de forma indisoluble, son las que más debate y más estudio ha producido en la literatura primatológica especializada de las últimas décadas. Ésta es también una de las áreas

de mayor interés para nuestra investigación puesto que nos permitirá avanzar en la determinación del carácter de la socialidad primate.

Ciñéndonos estrictamente a la reciprocidad, hay que comenzar con una serie de estudios que han analizado los comportamientos recíprocos a través de experimentos diseñados al efecto; estos experimentos parten de las observaciones de primates en libertad y tratan de confirmar o refutar esas observaciones y entre ellos es sorprendente la cantidad de resultados absolutamente contra-intuitivos. Así, estudios como el realizado por Amici junto con un amplio equipo de investigadores (Amici et al. 2014) acaban mostrando una ausencia de comportamientos recíprocos. El artículo comienza definiendo la reciprocidad en un esquema de tres niveles: una reciprocidad simétrica, que se corresponde con las relaciones mutuas establecidas entre individuos con vínculos estables; una reciprocidad emocional, que se basa en la existencia de reacciones emotivas que se producen como agradecimiento por actuaciones altruistas e inducen comportamientos de respuesta; y una reciprocidad calculada, “la forma de reciprocidad más exigente en términos cognitivos” (Amici et al. 2014: [2]). A partir de este esquema, plantean un complejo experimento con el que examinan a un total de 28 individuos de cinco especies: chimpancés, bonobos, gorilas, orangutanes y monos capuchinos (*Sapajus apella*) con el objetivo de evaluar su tendencia a comportamientos de la tercera forma de reciprocidad, calculada, con resultados irrelevantes en la práctica totalidad de las muestras, exceptuando el caso de dos orangutanes para el que, no obstante, los investigadores reconocen que no hay resultados suficientes para establecer conclusiones fiables. Una línea similar – ampliando la perspectiva más allá de la reciprocidad en sentido estricto – es la que se observa en los experimentos sobre el trueque, en los que los primates obtienen resultados pobres y manifiestan una incapacidad para mejorar el aprendizaje, lo que motiva que algunos estudiosos (Brosnan et al. 2008) especulen sobre la necesidad de una herramienta lingüística compleja para el correcto desarrollo de estas prácticas. Gilby (2006) examina la compartición de recursos tras la caza en entornos naturales y concluye que la cooperación durante la persecución de la presa no se corresponde con la ningún criterio equitativo, ni mucho menos recíproco, a la hora de comer la pieza; muy por el contrario, lo que parece desencadenar los actos de compartir partes de la presa – y aun esto, en muy escasas proporciones – es la insistencia en la petición. Esto coincide, por otra parte, con las conclusiones de Yamamoto (2010) que demuestra que sólo hay formas de altruismo cuando media una petición, lo cual implicaría una carencia en la capacidad de los primates para establecer pautas de actuación cooperativa.

Estos resultados van en la línea contraria a las percepciones que, de forma más o menos científica, evidencian las investigaciones clásicas, que daban por sentada una cierta tendencia cooperativa que se desarrollaba de forma espontánea¹⁶. También sobre este tema existen distintos experimentos, en este caso con posiciones antagonistas bien definidas: las de Tomasello y De Waal. Este último ha realizado varios estudios sobre el desarrollo espontáneo de comportamientos altruistas, obteniendo resultados positivos (De Waal et al 2011) que muestran una tendencia a colaborar en situaciones “de coste cero”, esto es, en contextos en los que los individuos que prestan ayuda no tienen nada que ganar o perder y una alta capacidad de participar con actitud colaborativa en juegos experimentales. Sin embargo, otros experimentos muestran una indiferencia prácticamente total por parte de los chimpancés hacia las situaciones en las que se encuentran sus congéneres (Silk 2005) o evidencian la preferencia por el trabajo individual frente a la opción colaborativa, que sólo sería seleccionada en aquellos casos en los que permitiera obtener recompensas mucho mayores (Bullinger et al, 2011).

A la luz de estos resultados, parecería que cualquier tendencia cooperativa o altruista está ausente en los primates, algo que se opone a la experimentación realizada sobre temas cognitivos, negociación – donde muestran altas capacidades para colaborar y comprender contextos experimentales de aprendizaje – o habilidades sociales, y más aún, a toda la tradición científica que ha tomado como base la cercanía genética y evolutiva de los primates con la especie humana, una tradición que ha tenido de forma más o menos explícita la voluntad de establecer los elementos de la socialidad humana que se encuentran presentes, de forma embrionaria, en los primates superiores, precisamente con el objetivo de acotar las similitudes y aportar conocimiento útil para el estudio de la evolución humana.

Una línea de investigación que ofrece algunos resultados útiles para explicar esta aparente incompatibilidad está en los estudios que analizan las situaciones en las que se producen comportamientos cooperativos o altruistas. Melis, Hare y Tomasello aportan el estudio más completo sobre este tema (Melis et al. 2006) en un amplio trabajo que incluye tres experimentos en distintos espacios y cuyos resultados son muy interesantes para cuestionar la supuesta incapacidad de los primates para el despliegue de actividades cooperativas. El

¹⁶ Y en algunos casos la enmarcaban en relaciones complejas como la amistad tal y como ya hemos señalado en el caso de Jane Goodall (1984: 104).

estudio parte de la inconsistencia de los resultados de experimentos y las expectativas creadas por las observaciones de primates en libertad y desarrolla tres escenarios en los que trabajan con distintos ejemplares que han interactuado con carácter previo y tienen relaciones estables. Los resultados son completamente distintos a los que se se obtienen en los estudios citados anteriormente (Amici et al. 2014; Gilby 2006; Bullinger et al, 2011; Silk 2005), no porque se produzcan comportamientos cooperativos en todos los casos, sino porque se producen en algunos de ellos dependiendo de las relaciones previas que los individuos mantienen. Los autores especulan con tres posibles factores de explicación a la diversidad de comportamientos – posibilidad de compartir, competencia con otro(s) individuo(s) y grado de tolerancia mutua – y concluyen que es el nivel de tolerancia el que condiciona la cooperación, lo que explica los resultados negativos en los experimentos antes examinados: los sujetos no cooperan con individuos dominantes ni con aquellos que les son ajenos. Esto último es un factor de explicación fundamental para comprender porqué muchos experimentos ofrecen resultados contradictorios con las observaciones de primates en libertad, puesto que la experimentación se realiza siempre con ejemplares que no se conocen para evitar que las relaciones previas interfieran en los resultados. Sin embargo, parece evidente que al diseñar los estudios de esta forma lo que se está haciendo es distorsionar las condiciones de la cooperación y, por lo tanto, condicionar los resultados desde el inicio. Hirata llega a una conclusión similar al examinar la inteligencia social de los chimpancés (Hirata 2009) en el marco de la relación materno-filial. Las conclusiones del investigador japonés plantean una amplia comprensión del estado mental de la cría por parte de la madre y una serie de comportamientos altruistas – si bien limitados por tendencias egoístas, como sucede de modo prototípico en el caso de la alimentación – que se comprenden sólo en el contexto de una relación estable con intereses compartidos o al menos tolerados. Por otra parte, como hemos señalado anteriormente, los experimentos sobre competencias cognitivas aportan pruebas de la capacidad de los primates para establecer vínculos en distintos grados y atendiendo a escenarios complejos, lo que, junto con estudios como los de Tomasello, Hare y Melis o Hirata, debería orientar la investigación hacia las posibilidades de una comprensión menos rígida de las relaciones de reciprocidad y altruismo que se desarrollan en la naturaleza.

Insistiendo en esta vía podemos interpretar los estudios sobre la aversión a la inequidad en términos de cooperación dentro de sistemas sociales complejos en los que la tolerancia juega un papel fundamental. De Waal es el principal defensor de la existencia de sentimientos de

rechazo ante situaciones desiguales, apoyándose en experimentos que muestran cómo en un escenario compartido con otro individuo, si uno de ellos recibe una recompensa inferior al otro deja de cooperar (Brosnan y De Waal, 2003). Frente a esto, Tomasello aduce una objeción dirigida no tanto a los resultados como a la interpretación de los mismos: de acuerdo con el psicólogo estadounidense, la ausencia de cooperación no se debería a una comprensión de la desigualdad sino a la frustración por la presencia de alimentos más deseables que los que está obteniendo (Tomasello 2010). Sin embargo, experimentos que relacionan la tolerancia con la aversión a la inequidad ofrecen una interpretación mucho más sólida: en esos experimentos, los individuos que se encuentran en una situación desigual dejan de colaborar en el caso de que el beneficiado sea otro individuo con el que no le unen relaciones sociales fuertes, pero mantienen la cooperación cuando el beneficiado es un sujeto muy cercano de su red social. Esto obliga a aceptar que los chimpancés perciben la inequidad pero la admiten en ciertos casos en los que se produce una mejora para sujetos con los que pueden desplegar una tolerancia amplia, y por lo tanto descarta la interpretación de Tomasello, dado que sin una mínima comprensión de la equidad no se puede explicar la diversidad de comportamientos. Por otra parte, además de consolidar la existencia de la aversión a la inequidad, este último estudio aporta dos conclusiones que serán de gran importancia para nuestro estudio: por un parte, corrobora la importancia del contexto social en el comportamiento de los primates y por otra parte ofrece una prueba de lo que podríamos llamar “altruismo indirecto”, esto es, de abstenerse de buscar un beneficio superior si de esta inacción surge un beneficio para un sujeto cercano.

Una teoría de la mente

Al finalizar el capítulo 1 habíamos apuntado la necesidad de avanzar en los conocimientos más específicos que genera la investigación reciente para superar las caracterizaciones generales y avanzar en dos puntos de gran importancia: el carácter de la socialidad primate y la atribución de una teoría de la mente. Sin embargo, hemos decidido realizar este análisis pasando por un recorrido – sin bien un recorrido sumario pues no hay espacio para detenerse con detalle en cada uno de estos temas – de los temas en discusión dentro de la comunidad investigadora. Lo hemos hecho así por dos razones: en primer lugar, consideramos que este repaso permite ganar perspectiva a la hora de abordar nuestro tema de estudio, pero también

porque al esquematizar el desarrollo de la exposición, resulta evidente que avanzar en los aspectos cognitivos nos colocará en una posición desde la cual la discusión sobre la teoría de la mente será más fácilmente abordable.

Y es que en sentido estricto, y en lo que se refiere a nuestra investigación, no deja de ser una cuestión instrumental: no se trata tanto de determinar si los chimpancés tienen la capacidad de comprender los estados mentales de otros sujetos, como de saber si presentan tendencias cooperativas y altruistas y cómo o en qué contextos se desarrollan dichas tendencias – si es que la respuesta a la primera cuestión es afirmativa. La polémica sobre la teoría de la mente es, por lo tanto, una cuestión previa: no podemos postular comportamientos cooperativos de sujetos que carecen de un mínimo conocimiento de las percepciones mentales de los sujetos que están a su alrededor, puesto que sin ese conocimiento es imposible cooperar¹⁷. No obstante, a nadie se le escapa que el razonamiento bien pudiera llegar por la vía inversa: dado que una teoría de la mente – por rudimentaria que sea – es imprescindible para postular comportamientos cooperativos o altruistas, la demostración de que estos comportamientos se dan sería una prueba de hecho de que la teoría de la mente está presente en los primates, y por lo tanto cerraría la discusión. Ambas vías son posibles y vamos a tratar de esbozarlas brevemente.

En un artículo de 2008, Michael Tomasello y Josep Call, dos de los investigadores que más han trabajado en este tema y más reconocimiento han obtenido, hacen un repaso de la evolución del concepto de teoría de la mente desde que en los años 70 del siglo XX fuera propuesto por Premack y Woodruff. Además, en otro artículo ligeramente anterior, los mismos autores, junto con Malinda Carpenter (Call, Carpenter y Tomasello, 2002), analizan en detalle las investigaciones sobre la imitación en los primates. Nos apoyaremos en ambos estudios para dar una panorámica sobre el estado de la cuestión de la teoría de la mente. El trabajo de 2002 se dirige principalmente a esclarecer la forma en la que se produce la copia de comportamientos en contextos experimentales con el objetivo de cerrar una discusión que venía planteándose en la década anterior y que cuestionaba la capacidad de los primates no tanto para reproducir acciones sino para hacerlo de un modo que implique una cierta

¹⁷ Sí sería posible, sin embargo, que se dieran comportamientos altruistas muy elementales en tanto que no es necesario conocer el estado mental de un determinado sujeto para ofrecerle ayuda en términos genéricos. Sí sería necesario para comportamientos más complejos, como ejemplifica la prestación de ayuda orientada a la que nos hemos referido en las conclusiones del capítulo 1.

comprensión de lo que ven. Para hacerlo toman la diferenciación conceptual entre emulación e imitación como forma de discernir entre la mera repetición de las acciones observadas y la puesta en marcha de acciones que se dirigen al objetivo observado, más allá de la simple copia. Los experimentos prevén varios escenarios (exhibición completa, exhibición de la acción, exhibición del resultado) y comparan los resultados con los de niños de entre quince y dieciocho meses de edad, con resultados que, esta vez sí, encajan con el panorama dibujado por las observaciones realizadas en la naturaleza, es decir: los primates son capaces tanto de emular como de imitar, y utilizan las dos capacidades. Curiosamente, aparece una conclusión llamativa y es que los primates tienden a emular en mayor medida que los niños humanos¹⁸ pero, más allá de este punto – que no deja de ser anecdótico a efectos de nuestra investigación – lo fundamental es que realiza una demostración fehaciente de ciertas habilidades que venían siendo cuestionadas. Sin embargo, los propios autores introducen una reserva sobre sus propios resultados al recordar que hay una serie experimentos que no han sido refutados y que apuntan una tendencia clara de los chimpancés a repetir comportamientos fallidos (Myowa-Yamakoshi y Matsuzawa 2000). La investigación realizada a día de hoy produce resultados muy poco concluyentes, pero parece necesario asumir que, aunque los chimpancés son capaces de reproducir comportamientos orientados en contextos favorables, existen elementos que dificultan la ejecución de estas capacidades, que, por lo tanto, están limitadas.

El trabajo de 2008 tiene un objetivo más amplio. Call y Tomasello recuerdan las distintas orientaciones que se le han dado al tema de la teoría de la mente y vuelven a detenerse en la imitación, haciendo una propuesta de estudio que permite examinar los matices de la comprensión de los estados mentales ajenos. En esta ocasión amplían el objeto de la investigación para tratar de esclarecer si los primates son capaces de percibir objetivos e intenciones, en primer lugar, y percepciones, conocimientos y creencias, en segundo lugar. El primer caso es de vital importancia para los chimpancés puesto que, como afirman los autores, son “animales altamente sociales” que, para cooperar y competir necesitan no sólo reaccionar a situaciones reales sino también prevenir lo que sus congéneres pueden hacer (Call y Tomasello 2008: 187); el segundo caso es igualmente vital para mantener la

¹⁸ Cabría apuntar que esto puede explicarse por la fases de aprendizaje en niños de edades inferiores a la adquisición del lenguaje, que están muy poco condicionados por la consecución de objetivos, frente a los primates juveniles y sub-adultos con los que se realiza el experimento, que están en una fase en la que tienen que alcanzar ciertas metas por sí solos.

cooperación y comprender situaciones de conflicto o peligro. Al igual que en el caso anterior, los datos ofrecen una lectura afirmativa a ambas cuestiones, aunque también se presentan problemas en la interpretación de los resultados, especialmente cuando se hace necesario manejar las falsas creencias. No se trata de que los chimpancés muestren una incapacidad sostenida para superar esta complejidad, pero los resultados de Call y Tomasello así como otros estudios citados por los autores evidencian distorsiones en la realización de tareas relacionadas con este tipo de situaciones.

Una nota sobre el antropomorfismo y el prejuicio científico

A lo largo del desarrollo de la primatología se ha producido una curiosa evolución del uso de términos antropomórficos para la descripción de los primates. Si en las primeras obras – las obras clásicas de Goodall, Galdikas y Fossey – aparecían sistemáticamente este tipo de términos, con el avance del estudio del comportamiento animal, las comparaciones o identificaciones han llegado a estar proscritas del trabajo considerado científico. De Waal, seguramente el científico más respetado de cuantos han defendido el uso de términos considerados humanos para describir a los animales, argumentando que esos términos designan realidades similares a las humanas que se pueden agrupar bajo las mismas palabras (De Waal 2007: 95-103). Para el primatólogo holandés, la insistencia en eliminar términos *humanizantes* es antroponegación, y consiste en “el rechazo *a priori* de características compartidas entre humanos y animales. No deja de ser significativo que el mismo autor holandés no aborde el camino que parece evidente: el rechazo de toda dependencia natural que sujete al hombre, una característica muy visible de la posmodernidad. En su último libro, De Waal (2016: 25-42) defiende la utilización de estos términos en la medida en la que permiten avanzar el conocimiento – una posición perfectamente sólida en términos metodológicos – pero renuncia a avanzar en la explicación de los prejuicios científicos que han motivado las posiciones contrarias, a pesar de que él mismo ha detallado la evolución de estudios como el de la teoría de la mente, en el que diversos investigadores han ido modificando los patrones de investigación hasta un punto que hacía parecer que su objetivo era más establecer límites a la cognición primate que evaluarla de forma objetiva (tratamos esta cuestión en estas cuestiones). Pensamos, por el contrario, que no se trata de un asunto meramente científico: como afirman diversos críticos (Riechmann 2012:116-121; Eagleton 2004:114) la posmodernidad impulsa una visión que da la naturaleza por superada cuando se refiere a lo humano. Pensamos que sin duda ésa es la posición ideológica que subyace a toda una producción científica que se maneja como si descubrir un vínculo entre lo humano y lo no humano fuera un contrasentido. En último término, un prejuicio que subyace a la investigación científica como a cualquier otra actividad humana

Lo que subyace a esta discusión es el debate entre quienes mantienen que la percepción de los primates muestra una capacidad de comprender – en mayor o menor medida – el estado mental de otros sujetos y la posición alternativa de los científicos que piensan que, atendiendo a la experimentación, sólo se puede defender la capacidad para percibir y repetir acciones recurrentes, pero no una intelección de lo que sucede en la mente de otros individuos. A la luz de lo que hemos referido en este epígrafe, parece claro que el primer punto para acercarnos a una conclusión razonable pasa por escalar la cuestión a distintos niveles, puesto que la respuesta de conjunto es afirmativa pero un acercamiento más detallado exige muchas precisiones. Dicho de otra forma: los primates superiores tienen una teoría de la mente pero está limitada y presenta distorsiones. En este sentido, podríamos postular una teoría de la mente imperfecta que se condiciona a la existencia de un contexto muy accesible para los primates. Las limitaciones que hemos apuntado – la dificultad para manejar las falsas creencias y la tendencia a repetir comportamientos fallidos o irrelevantes para un objetivo dado – pueden explicarse por una escasa capacidad de abstracción que enlazaría, desde el punto de vista cognitivo, con la carencia de lenguaje como herramienta de pensamiento abstracto por excelencia y, desde una perspectiva evolutiva, con el contexto vital de los chimpancés, que nunca ha exigido altos niveles de abstracción o, simplemente, no ha sufrido una evolución capaz de satisfacer las bases biológicas que permiten alcanzar dichos niveles. Al iniciar este apartado decíamos que se puede llegar a conclusiones sobre la teoría de la mente observando la experimentación en otros campos. Nos referíamos a cuestiones como las habilidades para negociar, la ayuda orientada o la presencia de elementos de reciprocidad – que han sido demostrados en distintos grados – que exigen la existencia de una teoría de la mente. Ninguno de estos campos hubiera podido producir ni el más mínimo resultado positivo en los primates si no existiera una capacidad para comprender los estados psicológicos ajenos al menos en una medida equivalente. Con esto llegamos a una cuestión tan crucial como estemos dispuestos a admitir: ¿cuál es esa medida? ¿cómo dar cuenta del alcance de las capacidades cognitivas y sociales de los chimpancés? Lamentablemente, no tenemos una respuesta a esta pregunta. Como señalábamos al comentar los artículos de Call y Tomasello, las limitaciones que presentan los chimpancés a la hora de percibir los estados mentales no pasan de estar apuntadas de forma confusa: algo no encaja en este rompecabezas, pero aún no podemos dibujar con claridad cuál es el problema.

Primeras conclusiones preliminares

El comportamiento primate y la noción de moralidad

Podemos empezar estas segundas conclusiones preliminares afirmando que lo que planteábamos en las primeras, al acabar el capítulo 1, queda ratificado en términos generales por el estudio de aspectos más específicos que hemos emprendido en este segundo capítulo. Las fuertes relaciones sociales y el dinamismo de las relaciones que, al mismo tiempo, no dejan de producirse en grupos fuertemente cohesivos, son una marca del comportamiento primate y esto queda reforzado por lo que hemos observado al estudiar las capacidades de negociación, aprendizaje o cooperación. Pero este estudio nos permite dibujar una caracterización más ajustada de estos rasgos.

En primer lugar, si al acabar el primer capítulo destacábamos las altas capacidades cognitivas de los primates, ahora debemos hacer recuento de las habilidades específicas que se desarrollan en el ámbito de lo social. Tal y como muestra la experimentación, los primates son capaces de negociar – respondiendo a juegos experimentales como los que se utilizan en psicología humana –, establecer repertorios de actuación de acuerdo a las acciones comunes en el grupo, prestar ayuda dirigida a sujetos atendiendo a las necesidades específicas del receptor o desarrollar patrones de reciprocidad cuando se dan contextos favorables, esto es, comprensibles para la intelección de los primates. Y si insistíamos en la importancia de analizar estas competencias cognitivas junto con las competencias sociales, también podemos mantener esa línea, puesto que los estudios muestran que las competencias sociales que hemos mostrado se desarrollan en contextos sociales, como demuestra el hecho de que los datos de la experimentación en negociación ofrezcan resultados muy superiores cuando se realizan con individuos que pertenecen a una comunidad, que los estudios sobre la teoría de la mente hayan producido resultados positivos sólo cuando se ha tenido en cuenta el escenario social de los primates con los que se experimenta o que la aversión a la inequidad pase desapercibida cuando el sujeto beneficiado es un individuo cercano al sujeto que podría bloquear el experimento. A la luz de estos avances, creemos que hay que asumir la afirmación que Ferrari y De Waal (2010) sostienen sobre la imitación y, más allá de asumirla, extenderla

a todo el ámbito cognitivo de los primates: “primate imitation depends on inter-individual action coding and not on perceived modifications of the physical environment”¹⁹. Lo social, en una perspectiva amplia, es el caldo de cultivo en el que se desarrollan los elementos centrales de la cognición, y esto nos lleva a reforzar otra de las menciones que hacíamos en el capítulo anterior, la de la teoría de Dunbar, que defiende que en el caso de los primates la evolución ha primado el desarrollo de las capacidades sociales por encima de las adaptaciones individuales al medio. Del mismo modo, aunque en algunos aspectos se trata de teorías divergentes, es importante señalar que el otro modelo explicativo que aborda la cuestión de la evolución del cerebro es la teoría de la inteligencia maquiavélica y que, a pesar de las mencionadas diferencias, coincide en la importancia de las relaciones sociales como factor que motivó el crecimiento del cerebro – especialmente del neocórtex, aunque afecta secundariamente a otras regiones del sistema neurológico – y lo convirtió en una ventaja adaptativa (Mondragón-Ceballos 2002).

Por otra parte, autores como Keltner, Horbert y Oveis (Keltner et al, 2006) y Brosnan (2006) –a quien Keltner y sus colegas siguen muy de cerca – nos dan otras pistas muy significativas para entender esta serie de capacidades cognitivas y sociales en un marco funcional. Brosnan analiza los estudios realizados con cánidos y otros animales altamente sociales y establece la cooperación como mecanismo evolutivo porque tiene valor adaptativo en el contexto de agrupaciones compactas. Keltner, Horbert y Oveis toman estas conclusiones y se detienen específicamente en el análisis del juego y la provocación, entendiendo esto como una *escuela de comportamiento social*. Efectivamente, los estudios a los que se refieren evidencian que existe una correlación positiva entre la violencia con la que se desarrolla un juego, el ostracismo y la exclusión del grupo, esto es: cuanto más violento es un individuo, más probable es que sea expulsado de los juegos mientras es un cachorro y más difícil será que se incorpore al grupo cuando sea un adulto. Las consecuencias adaptativas no pueden ser más directas, ya que las estadísticas muestran que la mortalidad es significativamente más alta en los adultos que viven aislados (Brosnan 2006: 167). Desde esta perspectiva, la cooperación es un elemento con un valor funcional directo, y en esta línea debemos entender la conexión entre el desarrollo cognitivo y el desarrollo social.

¹⁹ La imitación primate depende de un código de actuación inter-individual y no de las modificaciones percibidas del entorno físico.

Sin embargo, no todas las cuestiones que hemos repasado en este capítulo refuerzan las conclusiones del anterior; algunas, más que reforzarlas – o además de reforzarlas – las limitan. Es el caso de la teoría de la mente y la cooperación y la abstracción. En estos casos hemos visto una serie de barrera que constituyen una restricción importante de los rasgos que veníamos teorizando. En esta línea entran las dificultades de los chimpancés para manejar las falsas creencias de otros sujetos o su tendencia a imitar comportamientos fallidos – en los experimentos sobre teoría de la mente – pero también buena parte de los experimentos con resultados negativos en cooperación. En un sentido amplio, creemos que una adecuada comprensión de la investigación científica de estos temas, y concretamente del diseño de los experimentos, puede ofrecer una interpretación más correcta de los distintos datos y los resultados contradictorios. El artículo citado de Ferrari y De Waal nos da una orientación valiosa al señalar cómo los experimentos sobre algunos temas candentes de la investigación primatológica han estado oscilando entre definiciones cambiantes que se hacían cada vez más estrechas y que trataban de evaluar capacidades como un todo: así, se diseñaban experimentos sobre bases teóricas cada vez más restrictiva y trataban de valorar si los primates tienen o no la capacidad de comprender los estados mentales de otros, o cualquier otra capacidad. De Waal y Ferrari critican esta forma de investigar en tanto que, en su opinión, cualquier capacidad tiene una serie de antecedentes, una serie de componentes que la sustentan y éstos deberían ser el objeto de estudio. En este punto coincidimos y compartimos la convicción de que los estudios demasiado globales, especialmente cuando se orientan a obtener resultados demasiado taxativos, ocultan una serie de elementos que son los que realmente constituyen las capacidades cognitivas y sociales. Igualmente, insistiendo en la afirmación que ya hemos citado en el párrafo anterior, los conocimientos se desarrollan en contextos de interacción social – inter-individual action – y difícilmente pueden ser verificados fuera de ese contexto. Esta orientación aporta una explicación coherente de la evolución de algunas polémicas especialmente vivas – léase la cuestión de la teoría de la mente y del altruismo – con sus posiciones contrapuestas y sus resultados absolutamente contra-intuitivos. Sin embargo, creemos que tampoco deberíamos aceptar esta orientación de modo totalizador, ya que podría llevarnos a analizar cada resultado negativo como una incapacidad de diseñar el experimento adecuado. Y en esta línea, hay una cuestión que deberíamos aceptar: en algunos experimentos, las habilidades sociales de los primates han sido refutadas sin que, a priori, se haya podido poner objeciones al diseño del experimento. ¿Por qué los primates no son capaces de manejar las creencias falsas de otros individuos, cuando en los mismos escenarios experimentales son

perfectamente capaces de manejar las creencias acertadas? Creemos que lo que subyace a esto es una limitación del pensamiento abstracto. Si bien hemos reseñado investigaciones que ratifican la capacidad de manejar ideas abstractas, estas investigaciones están restringidas a contextos concretos, y los resultados negativos en otros experimentos nos llevan a pensar que no podemos extrapolar esta capacidad al conjunto de lo real. Simplemente, los primates muestran una serie de habilidades, pero están fuertemente limitadas.

Este resultado es, evidentemente, tautológico. Las investigaciones con primates parten de la presunción de que, al ser especies que se sitúan cerca aunque ligeramente por debajo en la escala evolutiva su estudio puede aportar luz tanto a los estudios estrictamente primatológicos como a conocimientos de evolución humana; pero lo que acabamos concluyendo es que sus capacidades son ligeramente inferiores. No parece que hayamos avanzado mucho. Sin embargo, y aunque efectivamente no hemos aportado nada a la investigación primatológica, creemos que sí podemos extraer enseñanzas útiles para nuestro objeto de estudio. En lo que se refiere al origen del comportamiento moral, la posición de Ferrari y De Waal sobre los componentes de las capacidades, que citábamos para explicar las diferencias entre los resultados de algunos experimentos, tiene implicaciones mucho más amplias y merece la pena detenerse en ellas. Siguiendo el artículo citado (Ferrari y De Waal, 2010), no podemos postular ninguna capacidad como un desarrollo brusco y exclusivo de una especie; por el contrario, la aparición de estas capacidades está basada en elementos previos que la componen y la hacen posible: “Most mechanisms are evolutionarily ancient, tying together phenomena such as bird song learning and the cultural acquisition of tool use in primates and the prosocial behavior of both humans and other mammals”²⁰. Esta tesis implica un surgimiento evolutivo de las capacidades que subyacen al comportamiento moral, algo en lo que vienen a coincidir no pocos investigadores. Así, el mencionado artículo de Keltner, Horbert y Oveis (Keltner et al, 2006) afirma que lo moral es un fenómeno complejo que se desarrolla en situaciones cotidianas y tiene raíces evolutivas en distintos rasgos; y Brosnan (2006) establece los rasgos cooperativos como un elemento adaptativo compartido no sólo con los primates sino con otros animales sociales – lo que nos lleva a una historia evolutiva compartida aún mayor.

²⁰ La mayoría de los mecanismos son evolutivamente antiguos, y unen fenómenos como el aprendizaje del canto de los pájaros, la adquisición cultural del uso de herramientas de los primates y el comportamiento prosocial tanto de los humanos como de otros mamíferos.

Tal vez la aproximación más polémica de todas las que desarrollan esta forma de entender la ética es la de Bruce Waller, quien, en un artículo dedicado específicamente a la relación entre la racionalidad humana y el hecho moral, propone algunas nociones interesantes y muy funcionales para el análisis (Waller 1997). Waller introduce la distinción entre moralidad y responsabilidad moral; la primera sería la conducta dirigida a actuaciones altruistas, al margen de la reflexión moral, mientras que la segunda sería la capacidad de razonar sobre las acciones y las normas. A partir de aquí el razonamiento del filósofo estadounidense se dirige a desligar la diferencia entre ambos conceptos, demostrando que, si bien la capacidad reflexiva es imprescindible para el razonamiento moral y la construcción de sistemas complejos, no es en absoluto necesaria para el surgimiento de la moral, que es intuitiva. Las actuaciones morales son guiadas, siempre según Waller, por emociones que incitan a la acción, y la racionalidad que establece la norma y el deber ético sólo aparecen a posteriori. Esto no quiere decir que sean inútiles en la esfera moral, sino que tendrían otra función, la de complementar y reforzar las emociones morales. La actuación moral intuitiva está restringida a sujetos cercanos y se enmarca dentro de la evolución que ha formado seres orientados a la pervivencia de sus rasgos genéticos, y sólo la racionalidad es la herramienta que nos permite establecer la universalidad del altruismo²¹. Lo que nos interesa de esta aportación es que, al deslindar los conceptos de moralidad, reflexión moral y responsabilidad moral, nos permite acercarnos con más precisión a los fenómenos que hemos descrito al analizar el comportamiento primate, adecuándonos a la observación analizada pero dejando claro que los rasgos que defendemos no implican una antropomorfización injustificada ni un sobredimensionamiento de sus capacidades que no esté soportado por los estudios. Hasta ahora hemos llegado a una caracterización de los primates no humanos como animales dotados de una serie de rasgos esbozados en las conclusiones del capítulo 1, y a lo largo del capítulo 2 hemos insistido en esas líneas de estudio para refrendarlas, con una modificación principal consistente en su carácter limitado. Si aceptamos estas premisas y tratamos de acercarlas a la descripción del hecho moral que han realizado diversos investigadores – partiendo también de la observación de la primatología – la perspectiva correspondiente sería la de un comportamiento moral que se entiende a partir de varios rasgos:

²¹ Consideramos que hay una crítica de peso que debemos hacer al desarrollo de Waller, y es que, aunque presenta como una conexión natural la unión de las tendencias emotivas - que nos llevan al altruismo con los seres cercanos- con la racionalidad -que podría convertir esas tendencias en una ética universal- lo cierto es que nuestra racionalidad bien podría reforzar otras tendencias menos dignas de elogio como la violencia o la indiferencia ante los extraños. En este sentido, lo que está haciendo Waller es plantear una decisión (usemos la racionalidad para construir la ética) y no un hecho positivo, como parece plantear su discurso.

—un conjunto de adaptaciones evolutivas que han puesto en marcha mecanismos cognitivos sociales tales como la percepción de los estados mentales ajenos mediante contagio emocional y teoría de la mente, una serie de expectativas mutuas sobre el comportamiento en sociedad y emociones morales

—predisposición a actuar siguiendo esas emociones morales

—capacidad para desarrollar los dos rasgos anteriores en contextos sociales o comunitarios y para hacerlo de forma reglada o protonormativa: esto es, abstraerse de una situación concreta para establecer una pauta para todo el grupo

—capacidad para distinguir el propio grupo o comunidad como el espacio en el que se desarrollan las actuaciones emotivas que dan origen a los comportamientos altruistas

De esta forma, se forman sistemas de normas compartidas en las que las emociones morales dan lugar a pautas de actuación compartidas en las que los individuos no sólo tienen sentimientos de obligación, sino que esos sentimientos dan lugar a pautas de actuación y, al desarrollarse dentro de un entorno comunitario se produce todo un esquema de comportamientos reglados y potencialmente compartidos. Esto es, cada individuo pertenece a un grupo en el que existen una serie de relaciones y pautas comunes que son predecibles, dando lugar a las expectativas mutuas que autores como Tugendhat (2008:102-104) sitúan en el centro de la moralidad.

¿Quiere esto decir que los primates son morales? En el sentido propuesto por Waller, los primates tienen comportamientos morales, y no sólo ellos, sino otros muchos animales sociales. En un sentido menos restrictivo, los primates no son morales como tampoco son inmorales, puesto que carecen de la capacidad de reflexionar, discutir las normas o su aplicación. ¿Quiere decir que son cooperativos y altruistas o competitivos y violentos? La única respuesta válida que podemos dar es que son ambas cosas, dependiendo de contextos: tienen comportamientos altruistas y cooperativos pero éstos están limitados por su capacidad cognitiva y por sus impulsos de supervivencia y protección del grupo y la descendencia. Dentro del grupo, sus tendencias cooperativas son muy fuertes por el componente adaptativo que suponen. Pero los rangos jerárquicos son omnipresentes, y en términos generales es posible decir que son fuertemente cooperativos, pero no podemos confundir la cooperación con el igualitarismo. La cooperación de los primates está inserta en relaciones desiguales en

las que cada miembro del grupo coopera dentro de un equilibrio de fuerzas sin que eso implique una predisposición igualitaria. Así, como atestigua Killen y De Waal (2000), los elementos de relajación de conflictos se producen casi exclusivamente en situaciones que ponen en peligro a algún miembro del grupo o bien la estabilidad del propio grupo; dentro de ese margen, las inequidades son toleradas, o más bien podríamos decir: son parte de la estructura social.

La proyección sobre los límites del comportamiento moral

Muchos de los autores que hemos citado remiten a una expresión, *building blocks*, que se refiere de un modo más o menos directo a los componentes de las capacidades morales; así Killen y De Waal (2000), Keltner (2006), o Brosnan (2006). Tal vez el autor que mejor explique ese concepto es Bernard Chapais, quien en su libro *Primeval kinship* (Chapais 2010) lo utiliza para dar cuenta de su teoría del desarrollo de la exogamia. Sin llegar a dar una definición precisa de lo que entiende por *building blocks*, y precisamente porque esa definición está por hacer, Chapais entiende que el principal peligro es enumerar un “amplio listado de rasgos de forma más o menos arbitraria” (Chapais op.cit:126), y por ello plantea un criterio que aplica a la configuración de la exogamia: cada rasgo debe ser una entidad autónoma en términos filogenéticos. A efectos de nuestra tesis, creemos que este mismo criterio puede perfectamente aplicarse a los rasgos que hemos venido definiendo, y cada rasgo de los que hemos anotado anteriormente puede ser entendido como uno de los *building blocks* de la moralidad. Y de acuerdo al estudio que hemos realizado, cada uno de esos rasgos comportan una serie de limitaciones a la hora de actuar.

Los mecanismos que nos permiten comprender la situación de otros sujetos, al igual que la tendencia a actuar de siguiendo impulsos emocionales, están evidentemente limitados, en primer lugar por cuestiones locales y espaciales, dado que remiten a una percepción directa de los sujetos. Además, exigen una configuración social firme que permita establecer relaciones de confianza y cotidianeidad, lo cual, a su vez, remite a la cuestión del grupo, dado que una relación de estas características sólo puede establecerse en el marco del endogrupo. Por supuesto, podemos especular con la posibilidad de que las capacidades humanas superen estos límites – al menos el segundo de ellos – pero a la vista de las capacidades con los primates,

tenemos que aceptar que, en mayor o menor medida, nuestras capacidades para establecer esquemas de comportamiento moral y desarrollar el marco de la moralidad están condicionados por estos límites. En la parte 3, en la que nos dedicaremos al estudio desde el punto de vista psicológico, intentaremos establecer estas cuestiones con más precisión.

La capacidad para construir esquemas normativos ha quedado demostrada de una manera razonablemente sólida, pero, como hemos señalado, depende de una habilidad muy específica, el pensamiento abstracto, que es limitada en los chimpancés. Los conocimientos científicos nos dicen que esa capacidad es precisamente una de las cuestiones que han marcado la evolución del género *Homo*, y por lo tanto no parece filosóficamente adecuado proyectar las limitaciones de los primates. No obstante, en la parte dedicada a psicología haremos un repaso de los aspectos en los que nuestra capacidad para el pensamiento abstracto puede presentar límites a la hora de establecer marcos normativos aplicables a la práctica ética. Por otra parte, debemos anotar el elemento conservador de la elaboración de esquemas normativos, especialmente en entornos sociales, como el de los primates, en el que la imitación tiene un peso fundamental como mecanismos de transmisión cognitiva y más aún cuando, como hemos referido en este segundo capítulo, existen tendencias a reproducir los patrones existentes por encima de la creación de nuevas prácticas y a hacerlo siguiendo la actuación de los sujetos que ocupan las posiciones más altas de la escala social.

Por otra parte, otra de las conclusiones sólidas de este estudio es la dependencia mutua de los individuos no sólo para su desarrollo y supervivencia, sino para su propia configuración mental. Las habilidades cognitivas y sociales se desarrollan en sociedad y no sólo como un hecho biográfico, sino como una evolución adaptativa, ya que nuestra evolución nos ha orientado hacia mecanismos de adaptación colectiva. En esta línea, tenemos que asumir las tesis de autores como Jorge Riechmann (2012), que han insistido en la interdependencia como rasgo central de los seres humanos, y no sólo insistir sino añadir un matiz: la interdependencia no sólo se configura como una cuestión externa que la naturaleza impone al sujeto para su supervivencia, sino una necesidad interna del propio sujeto, que no puede satisfacer su desarrollo individual si no lo hace colectivamente.

Mucho más compleja es la cuestión de la detección del grupo propio. Si aceptamos el planteamiento de que los comportamientos altruistas en los primates se dedican especialmente a los sujetos unidos por el parentesco y, en sentido algo más amplio, a los miembros del

grupo, entonces el comportamiento ético se reduce al grupo. Consideramos que hay dos líneas de apoyo fundamentales en esta teoría: primero, se basa en un planteamiento de adaptación evolutiva sólido y bien fundado teóricamente y segundo, está apoyado por la amplia mayoría de los estudios sobre primates. La reducción del comportamiento moral a la propia comunidad es una limitación de enorme calado, y su impacto, de ser aplicado sin matices, sería tanto como renunciar a todos los proyectos de éticas universalistas. Pero es una limitación que en los primates se ha evidenciado prácticamente sin matices y que encaja perfectamente con los planteamientos de Dunbar. Una mente evolucionada para el contacto social intenso y la cooperación en grupos altamente sociales exige un desarrollo cognitivo específico y, aun así, no puede extenderse hasta el infinito: nuestra capacidad social está definida y delimitada. Y aquí no podemos dejar de señalar que incluso las proto-normas que se desarrollan en las sociedades primates, con sus esbozos de construcción de un acervo de pautas de acción abstractas que podrían superar el límite de los individuos cercanos, se restringen, en la práctica, a la comunidad en la que se desarrollan.

Sin embargo, queda una puerta abierta para abrir otras formas de comportamiento social en las que lo ético se desarrolle mediante comportamientos igualmente adaptativos, pero diferentes al comportamiento que hemos estudiado. Los bonobos presentan hábitos sociales de resolución pacífica de conflictos no sólo dentro del grupo, sino también con otros grupos. En este caso, la práctica es adaptativa porque, en lugar de establecer una competición violenta por control del territorio – y por lo tanto del alimento – ponen en marcha contactos sexuales que alivian el conflicto y ponen las bases para ampliar la cooperación. Con eso no queremos decir que se supere el límite del grupo o comunidad, puesto que, de hecho, los bonobos establecen contactos no violentos e incluso intensamente sexuales, pero no funden los grupos. Lo que sí hacen es abrir otro ámbito de relaciones sociales.

Por último, tenemos que abordar un límite conflictivo, el que establece la propia cooperación. En la literatura antropológica, cooperación y competición han sido usados en muchas ocasiones como términos antagonistas que reflejaran la oposición entre lo ético y lo no ético. Desde esta perspectiva, la demostración de que la evolución hace de los seres humanos animales cooperativos ha sido entendida como el hito que mostrara el carácter moral del ser humano. Sin embargo, una aproximación a la cooperación entre los primates nos muestra muchos más matices. Hemos trabajado sobre estudios que muestran el carácter cooperativo de los animales sociales – al menos en un ámbito de endogrupo – entre los que se encuentran los

primates y nuestro propio género, pero lo que muestra la cooperación no es una estructura de igualdad sino un sistema de fuerzas en equilibrio donde cada sujeto asume una posición. Lo que este equilibrio cooperativo supone es la defensa de la supervivencia del grupo, de su estabilidad, pero no de las relaciones igualitarias o de una normatividad uniforme. Y en este caso, tampoco la amable figura del bonobo puede ofrecer una perspectiva más halagüeña, puesto que, aunque tienen niveles muy bajos de violencia, presentan jerarquías y dominancias estables y sólidas.

PARTE 2. LA ANTROPOLOGÍA EN BUSCA DE LA NATURALEZA ÉTICA

La antropología es, por su propia definición, el área de conocimiento que más directamente se dirige al estudio las cuestiones humanas; por ello, un análisis de los elementos que condicionan el comportamiento tiene que pasar necesariamente por las aportaciones que esta disciplina ha realizado a lo largo de su desarrollo. Pasaremos por una aproximación previa, la que se refiere a la cuestión del relativismo cultural y – el elemento que juega como su reverso – los universales de la naturaleza humana. Seguidamente, trazaremos, siguiendo a Welsch y Chapais, las características antropológicas consensuadas en la comunidad científica como rasgos evolutivos de la especie humana y sus rasgos evolutivos más importantes, en tanto que de esos rasgos se derivan cuestiones determinantes para la configuración del comportamiento.

La discusión del relativismo es uno de los elementos recurrentes en la historia de la antropología desde, al menos, la polémica originada en torno a la declaración de los Derechos Humanos, cuando la American Anthropological Association abrió una polémica sobre la conveniencia de establecer una serie de afirmaciones de valor moral que tuvieran validez universal. La AAA, a través de su *Statement on Human Rights* (American Anthropological Association 1947), planteaba reparos en tres líneas: en primer lugar, porque al establecer un marco común de derechos humanos que, de hecho, dependía de una serie de naciones vinculadas al modelo occidental, se constreñían los derechos de los demás pueblos, cuya cultura, y por lo tanto sus pautas de actuación y valores, quedaban relegados; en segundo lugar, que no existen métodos solventes para evaluar las culturas, y por lo tanto no podemos manifestarnos con rigor científico sobre la conveniencia de una y otra; y, en tercer lugar, que la elaboración de una serie de valores que dejen fuera o contradigan los valores de algunos pueblos dejará a estos últimos irremediablemente fuera. No está de más decir que el texto se cierra con una llamada a avanzar hacia una definición de los derechos y deberes de las personas que se apoye en “el conocimiento científico actual sobre el hombre”, algo muy

lejano al relativismo radical que a veces se afirma de la antropología²². En cualquier caso se trata una discusión en la que subyacen, de forma muy llamativa, los planteamientos que se van a abrir en el debate científico: esto es, si la organización de las sociedades humanas es exclusivamente cultural o si bien existen rasgos evolutivos que están presentes en todos los seres humanos y, por lo tanto, en cada una de las culturas.

Son muchos los antropólogos que han tratado esta cuestión, que en buena parte de los casos viene mezclada con una dosis de polémica que desborda lo estrictamente académico. Michael Brown, en un artículo dirigido específicamente a la discusión sobre el relativismo (Brown 2010), hace un repaso de lo que se ha entendido como relativismo cultural y de las bases en las que se basaban las propuestas de relativismo en sentido fuerte²³, que en último término se reducen a entender las culturas como un conjunto homogéneo y compacto que se explica y “se reproduce a sí mismo a través de la enculturación” (Brown 2010:29). En línea con esto, una vez que se ha aceptado la cultura como un elemento autorreferencial, se deduce que no puede existir una comparación entre culturas, algo evidente puesto que desde esa aproximación no se puede establecer un mecanismo de valoración común. Autores como Gellner se han opuesto a esta teoría dado que, si fuera cierta, la investigación antropológica – y cabría decir: toda investigación social – no habría podido realizarse, y sin embargo, “ningún antropólogo, que yo sepa, ha vuelto de su trabajo de campo con el siguiente informe: sus conceptos son tan ajenos que resulta imposible describir su tenencia de tierra, su sistema de parentesco, su ritual” (Gellner 1985 citado por Brown 2010:37). La vuelta de la moneda, entonces, parece llevarnos a la posición opuesta, esto es, a la defensa de que sí existen una serie de rasgos universales que perviven en las distintas culturas, aunque tengan representaciones diferentes, y permiten la construcción de diversos mecanismos interpretables entre sí. Pero una perspectiva genérica que se limite a afirmar valores sin entrar en su aplicación, se quedaría tan limitada que apenas supondría un avance teórico, ya que, en palabras de Brown, “una aplicación contextualmente sensible de la ley natural requeriría proezas heroicas de casuística para lograr abarcar las variadas circunstancias de la humanidad. El resultado, sospecho,

²² En términos generales, la declaración de la AAA se basa sobre el presupuesto – no expreso pero sí latente en todo el texto – de que los derechos humanos iban a adquirir un tinte marcadamente occidental, y por ello dejarían fuera a muchas otras culturas. Una observación que, a cincuenta años vista, no deja de ser perfectamente defendible, y que de hecho está muy alejada de un relativismo moral que cuestione la existencia de principios morales de validez universal.

comenzaría parecerse un montón a... el relativismo” (Brown 2010: 39). Más allá de principios generales de difícil aplicación sobre la diversidad interna y externa de las culturas, esto es, de las culturas en tanto que sociedades compactas y homogéneas y de la diversidad entre las distintas sociedades, muchos autores se han planteado la necesidad de abordar las investigaciones que aportan un marco científico sólido desde el que se puedan establecer una serie de especificaciones teóricamente fundadas sobre los elementos universales desde el punto de vista antropológico, para recuperar lo que Bloch lamenta como una pérdida del objeto fundamental de la disciplina en favor de campos como la lingüística o los estudios evolutivos (Bloch 2005). Como afirma Emilio Santiago, “los resultados científicos, cuando son verdaderos, *dejan de ser culturales*, aunque hayan sido elaborados y contruidos desde una particularidad determinada” (Santiago 2015: 86).

Hasta aquí, la primatología nos ha aportado un buen corpus de elementos con una base científica sólida; la antropología, a su vez, nos permite avanzar sobre estos elementos y también abrir otros campos propios de la disciplina, algunos de los cuales están en discusión desde hace décadas. La cuestión del endogrupo/exogrupo y la enculturación, la discusión – abierta por Dunbar – de los límites del grupo humano, la construcción de la norma como fenómeno antropológico y la articulación de los distintos contextos normativos culturalmente establecidos por diferentes comunidades son algunos de los ejes en los que la antropología puede aportar conocimiento útil sobre la naturaleza humana en lo que se refiere a nuestro objeto de estudio. Y la discusión sobre el relativismo nos guía hacia dos de esos puntos: la configuración de los límites de las culturas, y las formas de articular los elementos comunes de las diversas culturas. Una reflexión que no deja de estar vinculada con el tema del grupo al que ya nos referíamos en primatología.

²³ Pasamos por alto la diferenciación del relativismo metodológico, cognitivo y moral, que ha sido abundantemente aclarada desde hace décadas (el mismo Brown o, por ejemplo, en España, José Rubio Carracedo (1979)) y no tiene un interés específico para el desarrollo de este punto.

El grupo y la tribu

Evolutivamente, el grupo formado por individuos relacionados por vínculos de parentesco es común a muchas especies; su origen está basado en un equilibrio entre las ventajas que el grupo aporta para la supervivencia y el control de la competencia entre los distintos miembros. Evidentemente, este segundo factor tiene su soporte en la relación de parentesco, que sitúa el interés de la supervivencia más allá del propio individuo. Como hemos visto en el caso de los primates, el cuidado de los miembros de un grupo reside en relaciones de filiación de tal forma que, al proteger a las crías se protege la pervivencia de la herencia genética; sin embargo, la relación de grupo no se limita a esto, sino que contiene elementos más complejos, ya sean de cuidado entre iguales o de defensa del grupo frente a elementos ajenos al mismo. Todo estos elementos se ponen en juego en las agrupaciones humanas, pero existe un elemento diferencial que los sitúa en otro plano, y es la complejidad de las relaciones que establecen los miembros del género *Homo*. Frente a lo que hemos observado en los primates, en los que la relación entre grupos diferentes es o bien de conflicto violento o bien, en el mejor de los casos, de pacificación sin continuidad, los humanos son capaces de establecer vínculos sólidos más allá del grupo de adscripción, con lo que se supera la principal barrera de las relaciones sociales de los primates. Empezaremos por seguir la investigación de Bernard Chapais para dar cuenta de los rasgos que su hipótesis pone en juego – dado que la aportación del canadiense es la más exhaustiva que se ha realizado en la antropología reciente – y posteriormente analizaremos las consecuencias en términos antropológicos y sociales de su posición y añadiremos aportaciones críticas con el apoyo de otros teóricos.

Chapais (2006) aborda la cuestión dando por sentado que la agrupación básica es aquella que se establece por parentesco y convivencia territorial. Su objetivo es subir un escalón y analizar la cuestión de la tribu: esto es, la forma específicamente humana de relacionarse en contexto

más amplios, en los que las barreras del grupo son superadas, lo que implica también superar las distancias espaciales y temporales. En efecto, mantener vínculos sólidos más allá del grupo supone que dichos vínculos pueden ser sostenidos a pesar de que no se da una convivencia cotidiana, como sí sucede en los grupos de primates. La pregunta clave, entonces, es ¿por qué la tribu?

Es sobradamente conocida la teoría de Lévi-Strauss sobre el origen de las sociedades humanas. Para el antropólogo francés, la familia es el eje de la agrupación social y las alianzas matrimoniales serían el medio por el que se supera el nivel de grupo y se establece la tribu. Chapais asume los fundamentos de esta teoría y trata de detallar el desarrollo evolutivo – más allá de la explicación funcional de Lévi-Strauss – e introducir una modificación, la idea de que no existe una relación de intercambios matrimoniales si no hay un patrón de relaciones de pareja, puesto que, de acuerdo con su teoría, si no hay relación de pareja no se puede determinar la descendencia y establecer los vínculos del parentesco más allá de la relación materno-filial y fraternal. Tres serían los requisitos para que esta forma de agrupación tome fuerza y se constituya como la forma de socialidad del género *Homo* que da lugar a la tribu: la relación de pareja, la función de las hembras como pacificadoras y la exogamia (Chapais 2006: 293 y ss). La relación en parejas reproductivas permite establecer lazos estables no sólo entre madres e hijos y entre hermanos, sino también entre cónyuges, con lo que los vínculos familiares se extienden y fortalecen. La exogamia promueve la difusión de individuos de cada grupo en los grupos que habitan cerca, y así pone las bases para que se reduzca el interés en entrar en conflicto inter-grupal, puesto que el ataque pondría en riesgo a sujetos relacionados por vínculos de parentesco. Y la función pacificadora de las hembras articularía la paz entre los machos, lo cual sería posible una vez que estos ya tienen un interés en no agredir a grupos en los que habitan algunos miembros de su prole.

Estos tres elementos permiten la construcción de una red difusa de contactos como forma de agrupación que da lugar a las sociedades humanas. Chapais defiende su propuesta frente a las de otros autores, que han propuesto otros esquemas explicativos, especialmente frente a la teoría que focaliza el cambio en las fuentes de alimentación. Según esta teoría, el punto de inflexión en la evolución de los grupos humanos habría sido el cambio de hábitat que llevó al género *Homo* de las zonas boscosas con una alta densidad de alimentos a las zonas de sabana en las que los alimentos están dispersos y en las que, por lo tanto, no tiene sentido una competición entre grupos por el control de los recursos. Chapais argumenta que, de ser así,

debería haber comportamientos similares entre los gorilas, que habitan zonas en las que el acceso al alimento sigue esas pautas y que, sin embargo, no presentan estructuras de agrupación más allá de grupo, sino que, al contrario, muestran una fuerte confrontación intergrupar, algo que él justifica señalando que además de la competición por el alimento existe otro motivo de conflicto, la competición sexual. En el caso de los gorilas, el alto grado de dimorfismo sexual hace que las hembras sean incapaces de intervenir en las peleas de los machos para defender su grupo – y a sus hembras – lo que en la hipótesis del canadiense sí se supera por la escasa diferencia de tamaño entre machos y hembras en el género *Homo*. Por último, para reforzar esta hipótesis, añade dos puntos: en primer lugar, la pacificación por parte de las hembras es una práctica observada en diversas especies de primate, como hemos señalado en el capítulo anterior, y segundo lugar, a nivel cognitivo, este desarrollo evolutivo no propone nada más complejo que el reconocimiento entre sujetos vinculados por relaciones de parentesco, algo que también ha sido observado repetidamente en chimpancés, bonobos o gorilas. En conjunto, la hipótesis de Chapais propone un relectura de las distintas piezas del recorrido evolutivo para encajar un puzle muy específico, como es el caso de la socialidad humana, sin necesidad de postular nuevos rasgos ni forzar las funcionalidades adaptativas de aquellos que son aceptados por la comunidad científica, lo que, en términos generales, da una gran solvencia a su desarrollo.

Sin embargo, creemos que hay que señalar algunos puntos débiles en esta teoría. En primer lugar, la posibilidad potencial de establecer vínculos entre distintos grupos a través de los sujetos desplazados por la exogamia no puede verse condicionada estrictamente por el dimorfismo. Sin duda, se trata de un elemento importante en el desarrollo social de los primates, pero no podemos tomarlo como un determinante inevitable, según muestran los comportamientos de observados, por ejemplo, en los chimpancés, en los que las prácticas de pacificación se producen a pesar de un dimorfismo sexual fuerte, o en el ejemplo de los bonobos, en los que el dimorfismo sexual es muy pequeño pero se da el caso de que no sólo no tenga influencia en el dominio, sino que de hecho se produce el fenómeno inverso. Por otra parte, la insistencia en el modelo de procreación en parejas no parece muy justificada en un género como el *Homo*, que ha sido capaz de establecer múltiples formas de filiación putativa y en general, de modelos de vinculación de parentesco. En esta misma línea, los bonobos muestran una amplia gama de comportamientos que podrían haber dado lugar a la creación de la tribu, como son la exogamia femenina y un escaso dimorfismo sexual, a lo que se añade la

ya mencionada capacidad para solventar conflictos mediante las prácticas sexuales. La hipótesis de Chapais plantea una solución al origen de la tribu, pero deja sin resolver otras cuestiones, y en particular esta que dejábamos pendiente en el capítulo anterior: ¿por qué la capacidad de moderar los conflictos violentos no se da lugar, en los bonobos, a una construcción social más amplia?

Si repasamos los elementos que hemos venido manejando hasta este momento en el argumento de Chapais observamos varios rasgos compartidos con la familia primate que pueden asumirse como parte de nuestra herencia biológica: construcción social basada en la pertenencia, dependencia de la configuración biológica (dimorfismo sexual, tendencias reproductivas), dependencia ecológica (acceso al alimento, control del territorio) y necesidad de vínculos sociales. La exogamia y su articulación se incluyen en este esquema, pero la crítica más importante que tenemos que dirigir a la propuesta del autor de *Primeval Kinship* – al igual que a las alternativas que el canadiense trata de superar – es que toma una hipótesis posible como *la única* hipótesis posible. En realidad, si todos los elementos que hemos señalado están presentes en nuestra herencia primate, y creemos que lo están, puesto que todos ellos están dentro del panorama que trazamos en las conclusiones del capítulo 2, entonces ninguna de ellos puede ser el rasgo distintivo que da origen a la construcción de la tribu. Cualquier elemento que ya esté presente en estos rasgos tendría justificar porqué lo que no sirvió a los primates superiores para superar el marco del grupo en los primates sí serviría a los homínidos. La propuesta de Chapais viene a establecer que es una cierta combinación de elementos la que permite lanzar esto, e implícitamente asume que otras posibles combinaciones no lo habrían hecho posible porque no se daba las condiciones adecuadas; sin embargo, no se detiene a justificar los motivos de las demás posibilidades. Obviamente, no es posible – ni sería razonable – exigir que se descarte cualquier hipotética alternativa a una explicación, pero sí sería deseable detenerse en las posibilidades que están presentes en el campo de estudio y que presentan características paralelas, y en este punto creemos que es interesante detenerse en el caso de los bonobos.

Sin necesidad de volver al detalle del capítulo anterior, creemos que se pueden localizar aquellos rasgos que Chapais sitúa en el nacimiento de la tribu en el repertorio de comportamientos del bonobo. En primer lugar, la exogamia femenina está presente en esta especie, por lo que podemos descartar este fenómeno como rasgo diferencial que justifique el surgimiento de la tribu. La construcción de vínculos de pareja como contexto en el que las

crías pueden ser identificadas por ambos progenitores no se da en la agrupación social de los bobobos, pero en su lugar tenemos una situación análoga en lo que se refiere al control del conflicto intergrupar, puesto que el liderazgo de los grupos está protagonizado por las hembras, por lo que la conflictividad inter-grupal por competencia sexual queda anulada. Por otra parte, la vinculación de las hembras con las crías no deja margen de duda – de hecho, podemos especular que el contacto madre-cría es muy superior al que pudiera darse entre padre-cría, a la luz de lo que evidencian las relaciones materno filiales entre los cuatro grandes primates. El liderazgo femenino nos lleva también a descartar el rol pacificador de las hembras como factor diferencial: lógicamente, no se puede postular la función de pacificadora de las hembras puesto que esta función tiene sentido en contextos en los que se dan encuentros violentos entre machos dominantes, algo que no sucede en los bonobos. Por lo tanto, los tres factores sobre los que Chapais construía su teoría están presentes en el comportamiento bonobo, ya sea porque se reproduce el mismo rasgo o porque se satisface la misma función a través de comportamientos diferentes, y sin embargo es evidente que no se produce la superación de la socialidad primate.

En nuestro análisis del capítulo 2 ya llamábamos la atención precisamente sobre este punto, dado que los bonobos son los únicos primates que han encontrado mecanismos para resolver la tensión que se produce en los encuentros inter-grupales pero no son capaces de construir ningún tipo de relación más allá del grupo de adscripción, a pesar de estos mecanismos de pacificación social. Si, como hemos tratado de mostrar, los elementos que Chapais sitúa como bases de la construcción de la tribu están también contenidos en los bonobos, estos debería haber sido capaces de desarrollar elementos de relación tribal. Esto no quiere decir que la argumentación del canadiense sea descartable; por el contrario, su posición está sólidamente fundada, pero parece evidente que los elementos que señala no motivan por sí mismos la aparición de la tribu. La solución más parsimoniosa que se puede plantear en este escenario es recoger lo afirmado por Chapais como elementos que tienen que estar presentes – al menos en el plano funcional, no tanto en el detalle de los comportamientos humanos que ejemplifican dichas funciones en *Primeval Kinship* – y, al mismo tiempo, reconocer que dependen de la aparición de otro u otros componentes diferentes a los que hemos manejado hasta ahora. Se podría decir que son condición necesaria pero no suficiente y por lo tanto, tiene que existir otro elemento que permita superar los límites de la socialidad primate y, aunque sería fácil pensar que debe ser un rasgo que no esté presente en los primates, si asumimos la idea de que

la evolución es gradual y, por lo tanto, no produce rasgos nuevos de la nada, deberíamos focalizar en aquellos rasgos que estén presentes en nuestros ancestros evolutivos pero se manifiestan de forma diferenciada en el género Homo, aquellos elementos que hayan sufrido una evolución más significativa. Y esto nos lleva a detenernos en la capacidad de pensamiento abstracto.

Hemos analizado la capacidad de los primates para resolver tareas que implican, en distinta medida, la capacidad de manejar conceptos abstractos, especialmente en lo que se refiere a percepción de las intenciones ajenas y la comprensión de estados mentales, y destacábamos que los primates superiores sí muestran algunas de estas características, pero en un grado muy limitado que impide un adecuado manejo conceptual y por lo tanto no permite que las funciones asociadas a esas capacidades se desempeñen adecuadamente. En este punto, conviene remitir al análisis de la evolución humana para valorar, en primer lugar, si la evolución de los rasgos anatómicos asociados a estas capacidades pudieron sufrir un avance significativo. El incremento de la capacidad craneal es, efectivamente, muy importante en los primeros homínidos y continúa en aumento hasta la aparición del género Homo, y autores como Welsch señalan que hay dos factores que guían ese crecimiento. En primer lugar, el aumento cerebral satisface las necesidades de manejo y producción de herramientas (Welsch 2014: 141), lo que hace posible un desarrollo técnico superior y amplía la capacidad de interactuar con su entorno y desarrollar nuevas prácticas adaptativas; en segundo lugar, tiene una orientación social que se inicia en lo que el propio autor llama la fase protocultural (es decir, el periodo evolutivo que se da desde la aparición del Homo Sapiens hasta el llamado take-off cultural) y aún antes, puesto que comenzaría en los australopitecos. Se abre así la vía a un desarrollo social que tendrá consecuencias fundamentales. La de mayor calado es que la evolución cultural supera los procesos evolutivos biológicos²⁴, un tema que nos obligará a abordar la forma en la que se articulan los condicionantes que se derivan de los distintos ámbitos, puesto que algunos de ellos son resultado de la esfera biológica-adaptativa y otros de la cultural. Otra consecuencia es que el contexto social de los seres humanos va a ser uno de los polos de adaptación, añadiéndose “nuevas reglas sociales (división del trabajo, privilegios de grupo, ritos de iniciación, etc) (Welsch 2014: 143). Esta interpretación es consistente con la aproximación de Mithen, que investigó el origen de la mente humana (Mithen 1998) y

²⁴ Welsch utiliza los términos “evolución biológica” y “evolución natural” indistintamente, pero en nuestra exposición evitaremos este segundo término, dado que es confuso y da lugar a malas interpretaciones y discusiones terminológicas que no aportan ningún avance teórico.

concluyó que, tal y como afirma Welsch, lo social y lo reflexivo son los dos ámbitos que incentivan las adaptaciones evolutivas en el surgimiento de los primeros homínidos. Éstas posiciones – que son, a su vez, consistentes con los resultados de la investigación neurocognitiva a la que nos referiremos en el capítulo dedicado a las neurociencias – sitúan además un paso importante en el desarrollo, y aquí nos referimos al surgimiento de las competencias lingüísticas, que según Mithen aparecen como rasgo diferenciado en los homínidos, al contrario que las competencias sociales, que sí están presentes en los primates superiores. El arqueólogo británico trabaja con la idea de que la mente se desarrolla a partir de una serie de competencias comunes, no especializadas, y el progresivo surgimiento de áreas de actividad especializada; en este esquema, la socialidad y las capacidades lingüísticas van evolucionando de acuerdo al valor adaptativo de sus funciones y se independizan del área común. En el caso de la inteligencia social, ésta se desarrolla tempranamente en primates – según Mithen, en una horquilla temporal entre hace seis y treinta y cinco millones de años – pero la competencia lingüística no surge hasta los primeros homínidos y, siguiendo al británico, no sólo se desarrolla ligada a las áreas de competencias comunes, sino que está esencialmente unida a las capacidades sociales. Y desde este punto es evidente la conexión con lo que Robin Dunbar planteaba como origen del lenguaje humano, que se desarrollaría por su valor adaptativo como prolongación de las capacidades sociales del ser humano.

La teoría del cerebro social

Llegados a este punto tenemos que detenernos con detalle en la teoría del cerebro social elaborada por Dunbar, a quien ya nos hemos referido anteriormente. El desarrollo de su hipótesis comienza en la década de los noventa del pasado siglo y su propuesta central se refiere a los factores que funcionan con valor adaptativo en la evolución humana. Frente a la interpretación convencional, que entendía que la adaptación ecológica era la guía de los cambios evolutivos, Dunbar propone que, en un momento dado de la evolución humana, el criterio clave que mejora la adaptación es el la mejora de aptitudes sociales. En un artículo de principios de la década de los 2000 (Dunbar 2003), el autor sistematiza un versión muy consistente de sus planteamientos y aclara – en parte de forma retrospectiva – cuál es el significado del número, tan llevado y traído, de 150. El punto de partida radica en la observación de los hábitos de los primates, que hace evidente que en todos ellos el

sostenimiento de las relaciones sociales exige una atención específica que incluye aprendizajes y tareas, algunas de ellas exhaustivas en tiempo, como es el caso repetidamente citado del espulgo. Por otra parte, el resultado de estas tareas sociales es la construcción de un grupo en el que se desarrolla la vida de los sujetos y que impone pautas de actuación hasta tal punto que determina el marco vital del individuo, por lo que los rasgos evolutivos que produzcan una mejora de las capacidades sociales son claves, en la medida en la que mejoran la adaptación al contexto inmediato. A partir de este planteamiento, Dunbar realiza una prueba que consiste en relacionar factores sociales y evolución del neocórtex para verificar si existe una relación entre ambos. Para hacerlo, selecciona cinco indicadores de la complejidad social (tamaño del grupo, tamaño de los grupos de espulgo, nivel de uso de habilidades sociales en el cortejo, frecuencia del engaño táctico y frecuencia del engaño social) y analiza su presencia en distintos primates estableciendo una relación con el volumen del neocórtex. Los resultados muestran una correlación positiva en todos los indicadores. Hasta este punto, como el propio Dunbar reconoce, no se produce una demostración, sino una correlación que podríamos considerar meramente estadística. Para tratar de aumentar la solvencia de la hipótesis, propone realizar el experimento equivalente con la hipótesis alternativa; esto es, con la hipótesis convencional que focaliza la adaptación en criterios ecológicos, pero los resultados no muestran ninguna correlación significativa. Con esto se descarta la evolución del neocórtex en función de factores ecológicos y la tesis del cerebro social parece quedar razonablemente fundamentada.

La tercera parte de la hipótesis radica en la estimación del número de sujetos humanos que pueden mantener relaciones sociales estables, y para ello recurre a un cálculo a la inversa: dado que se pueden determinar los volúmenes craneales de diversas especies de primate y relacionarlo con el tamaño de sus grupos, y dado que se puede igualmente obtener el tamaño medio del cerebro de los humanos, se puede hacer el cálculo del número de sujetos humanos que pueden componer un grupo. Así llega Dunbar a lanzar la cifra de 150.

Estas serían, expuestas de forma muy resumida, las bases de una teoría que en conjunto es consistente y sólida y que, además, se ve reforzada por algunos elementos externos, como es el hecho de que sea el neocórtex el que experimenta un crecimiento más destacado y el que – como muestra la investigación neurológica – sostiene la cognición social, o el hecho de que los grupos significativamente superiores a los de los primates surjan precisamente cuando se produce el incremento del neocórtex (Dunbar 2003: 173) tal y como muestra la paleoantropología.

Sin embargo, también existen varios puntos ciegos en esta exposición. En cierta medida, la propuesta de Dunbar es reduccionista, o al menos puede tener una interpretación reduccionista. Así, por ejemplo, en Ruiter et al. (2011) encontramos esta línea de argumentación que viene a introducir un límite en la proyección que damos a la teoría de Dunbar, al afirmar que, si bien las capacidades sociales están fundamentadas en la evolución de las competencias físicas, no pueden reducirse a éstas: “The substance of specific relationships changes over time as we invest time and energy in maintaining and shaping their form and content”²⁵. Se trata, efectivamente, de una perspectiva que hemos criticado en anteriormente – por ejemplo, al tratar de la teoría de la mente – y que en líneas generales es criticable, en la medida en la que pretende plantear una limitación no justificada de las propiedades o capacidades que se están analizando. En el caso de la Dunbar, sin embargo, hay que apuntar que él mismo ha renunciado a la pretensión de limitar las capacidades sociales a las previstas por su hipótesis – aunque es cierto que en algunos pasajes de su obra da la sensación de esta aceptando implícitamente esa presuposición – y de hecho, ha reconocido que el límite de los 150 miembros no se refiere tanto a una barrera literalmente insuperable, sino a un marco aproximativo que puede ser superado, eso sí, a costa de que los grupos sufran inestabilidad (Krotoski 2010:26, citado por Ruiter et al 2011:564). Una segunda línea de crítica es la comprobación experimental. Aunque se han realizado diversos estudios, desde las ya citadas comprobaciones paleoantropológicas a las que Dunbar se refiere (Dunbar 2003:172-173) hasta comprobaciones más peregrinas como puedan ser las realizadas con el envío de postales navideñas (Hill y Dunbar 2002), que asume que se puede estimar el grupo social de las sociedades humanas a partir del envío de felicitaciones postales, o el estudio meramente cuantitativo de las llamadas telefónicas (Mac Carron et al 2016), lo cierto es que los estudios más convencionales, aquellos que reproducen estudios cuantitativos y análisis cualitativo muestran resultados que, si bien en líneas generales confirman la hipótesis del cerebro social, evidencian muchas inconsistencias en la estimación numérica. En Lehmann et al (2006), Dunbar y otros investigadores asumen la hipótesis inicial de las limitaciones del neocórtex y la complementan con la ecológica²⁶, de tal forma que ambos factores determinarían conjuntamente el tamaño del grupo; una vez determinado este marco, estiman

²⁵ La sustancia de las relaciones específicas cambia a lo largo del tiempo, a medida que invertimos tiempo y energía en mantener y perfilar su forma y contenido.

²⁶ En su estudio, los autores distinguen presión ecológica y presión predatoria pero a efectos de nuestra investigación incluimos las amenazas predatorias en el conjunto de factores ecológicos

el tiempo dedicado al espulgo en varios grupos de primates, con resultados sorprendentes. Por una parte, los autores prevén que las situaciones de presión ecológica fuerte limiten el tiempo de prácticas sociales, y que esto, a su vez, reduzca el tamaño del grupo, algo que no se verifica en los experimentos (Lehmann et al 2006:1626). Por otra parte, la estimación del número de integrantes de un grupo se aproxima con una variación pequeña a las previsiones realizadas por tamaño del neocórtex, si bien hay algunas excepciones notorias en las que el número real de integrantes de un grupo es significativamente superior al previsto por sus capacidades cognitivas. Los propios autores señalan y asumen estas limitaciones y apuntan posibles causas – la baja presión ecológica, la inestabilidad de los grupos de fisión-fusión o, simplemente, la posibilidad de que alguno de los grupos estudiados se encontrara en un proceso de desagregación en el momento en que se realizó el estudio – pero no sacan conclusiones sobre el impacto de estas excepciones en la solidez de la teoría. Sin embargo, el mismo artículo contiene algunas reflexiones que pueden ayudar a explicar las variantes numéricas, al apuntar que, si bien las capacidades cognitivas son el elemento principal para la formación de grupos, y por lo tanto el principal limitante, las sociedades pueden construir formas de cohesión por otros medios. Concretamente, citan las agrupaciones fisión-fusión – una forma de socialidad muy específica que hemos tratado en el caso de los chimpancés y que permite articular distintos niveles de afinidad dentro de un grupo, aportando una flexibilidad muy operativa a la hora de enfrentar situaciones ecológicas cambiantes.

Estas reflexiones, por último, nos permiten enlazar con la línea de crítica más evidente: los grupos humanos han evolucionado de formas muy distintas y con diversas estructuras que desbordan no ya el número de 150, sino el de miles o millones. La socialidad humana ha dado lugar a incontables formas de agrupación que posibilitan la formación de grupos con distintos niveles de relaciones tanto en la arquitectura interna de cada grupo como en las relaciones que se establecen entre miembros de distintos grupos. Los distintos modelos sociales suponen una refutación práctica de la teoría de Dunbar, en la medida en la que no se puede mantener la aseveración de que todas y cada una de esas formaciones han sido inestables – más bien al contrario, muchas formas sociales han pervivido durante siglos. La clave aquí, como apuntan Ruiter et al (2011: 260) está en el concepto de relación, que está definido de forma muy defectuosa en la teoría del cerebro social, y que apunta, en sus versiones más sólidas, a las formas de relación social de los primates – a las que sustituiría en el plano evolutivo – pese a que las relaciones humanas constan de herramientas para una socialidad ampliada que no

requiere del contacto directo propio de estas especies. Los elementos simbólicos, culturales o tecnológicos son mecanismos para establecer y mantener contactos mucho más amplios, en los que las tareas, identidades o relaciones de poder establecen diversas formas de intercambiar información y construir tanto los imaginarios colectivos como las subjetividades individuales.

Sin embargo, no creemos que la teoría de Dunbar sea una hipótesis refutada o que se pueda desechar. Aunque su aplicación social directa es de dudosa fiabilidad, su desarrollo teórico es sólido, el encaje evolutivo no presenta fisuras y la estimación de los componentes de los grupos primates encaja, en términos generales, con los datos reales. Una orientación para entender la hipótesis de forma propositiva es entender el aumento del neocórtex como un cambio evolutivo que permite, en primer lugar, superar los límites de la socialidad primate, muy dependiente de los mecanismos físicos de intercambio social. En esta línea, el incremento del neocórtex, con la posibilidad de establecer relaciones sociales complejas, abre el abanico de las estructuras sociales y permite la creación de grupos que se desarrollan más allá de las relaciones de la unidad de convivencia, con lo que vendría a configurarse como el elemento que permite la formación de la tribu, junto a los que planteaba Chapais. Esto es: junto a la exogamia, un bajo dimorfismo sexual y la aparición de mecanismos de pacificación, aparece el elemento cognitivo como factor diferencial que permite el surgimiento de la tribu, especialmente a través del lenguaje, que está en el centro de las necesidades funcionales que la nueva forma social exige.

Sin embargo, la aparición de estas formas sociales apoyadas en el elemento lingüístico no se limita a posibilitar la existencia de la tribu. Esta transformación de la unidad básica de agrupación conlleva un cambio en la forma de relación y del desarrollo de la vida. Como el propio Dunbar afirma, el lenguaje permite mantener relaciones simultáneas con varios individuos y simultanear el establecimiento de estas relaciones con la realización de otras tareas (Dunbar 2003: 173-174). Al hacerlo modifica el propio carácter de estas relaciones, que se hacen más complejas: si ya en los grupos primates observábamos la formación de subgrupos dentro de la unidad social de convivencia, con la aparición de la tribu empiezan a ser posibles estructuras sociales mucho más variables y dispersas. Se trata de una idea que está presente en la obra de Dunbar y sus colaboradores, que hablan de *capas* y admiten la existencia de estructuras sociales integradas por un gran número de individuos, pero insisten en que bajo esas estructuras subyacen grupos que se adaptan al límite de 150 miembros y que

serían los elementos estables, ya que los grupos superiores no podrían serlo (Dunbar y Hill 2006). El registro histórico y antropológico no parece dar por buena esta tesis; muy por el contrario parece elemental que las estructuras sociales superiores a 150 miembros han existido con estabilidad y pervivencia temporal, al igual que otras estructuras de inferior tamaño. La tarea pendiente sería, desde esta perspectiva, evaluar la articulación entre los grupos de distintas escalas.

Capítulo 4

La pervivencia de la tribu y de su cultura

En el capítulo 3 llegábamos a las conclusiones de que los seres humanos tendemos a formar grupos y desarrollamos nuestra configuración del mundo desde la noción del grupo, y de que además establecemos normas que regulan tanto la dinámica interna del grupo como nuestra forma de relacionarnos con el entorno; y en capítulos anteriores hemos observado como en la evolución de los primates, la pertenencia al grupo constituye un límite al funcionamiento de las normas y a las pautas de socialidad. Esto nos lleva a asomarnos un tema clásico de la antropología: la reproducción de los patrones culturales, que incluyen las formas de socialidad y con ellas el aparato normativo, que a su vez es central en el comportamiento moral.

La endoculturación es definida como “una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad invita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales” Harris (1999: 167). Sería, por tanto, el mecanismo por el cual una cultura se perpetúa, replicando sus pautas de comportamiento, creencias, ritos, prácticas materiales, etc. Se trata, por otra parte, de la forma de garantizar la cohesión social del grupo, puesto que permite el establecimiento de pautas comunes que permiten actuaciones comunes. En el caso de los primates, veíamos que las pautas comunes son básicas para la vida colectiva y que, de hecho, tienen una importancia fundamental en el aprendizaje. Una buena parte de las capacidades cognitivas están dedicadas al desarrollo de conocimiento social y esto encaja con la hipótesis de Robin Dunbar, que hemos analizado en el capítulo anterior. Sin embargo, la antropología también confirma que la endoculturación no es la única explicación del comportamiento. Si esto fuera así, cada generación sería idéntica a la anterior, algo que evidentemente no sucede; las culturas evolucionan y cambian en función de diversos factores: como afirma Harris, “la

endoculturación puede explicar la continuidad de la cultura pero no puede dar cuenta de la evolución de la cultura” (Harris 1999: 169).

Existen diversos mecanismos de cambio cultural que hacen que diversos aspectos culturales puedan ir modificándose en las distintas generaciones o incluso en el curso de una única generación, como puede suceder por ejemplo con los comportamientos relacionados con el uso de dispositivos electrónicos en las poblaciones actuales. Tradicionalmente, la antropología ha identificado varios mecanismos de cambio cultural y un repertorio clásico se encuentra, por ejemplo, en Kottak (2006: 72-73), que incluye la difusión, la aculturación y la innovación independiente, y relaciona estos cambios con los equilibrios entre la actuación de los sujetos y las culturas en las que se insertan, de lo que se deriva una comprensión del cambio como el resultado de la tensión entre lo individual y lo colectivo. Sin embargo, hay que apuntar que los procesos de cambio cultural pueden dar cuenta de las modificaciones que sufre una cultura en un plano descriptivo, pero no explican los motivos de esas transformaciones. Cualquier cultura presenta siempre elementos de cambio y de continuidad, de perpetuación y de innovación en la praxis cultural pero la labor investigadora es discernir qué situaciones desencadenan los distintos comportamientos.

Lo que llamamos cultura

Nos queda aún un punto fundamental al que referirnos, y es el objeto de la perpetuación o cambio cultural. Esto es, cuál es el contenido de eso a lo que llamamos “prácticas culturales”. Entrar al tema de la forma en la que los grupos humanos forman sus pautas culturales no sitúa ante el evidente riesgo de definir qué es eso que llamamos cultura – en términos antropológicos – lo que supone una discusión de amplio calado. Sin embargo, creemos que es más útil, de cara a esta investigación, centrarse en aquellos elementos que constituyen la relación de la tribu con el entorno y de los miembros de la tribu entre sí, en lugar de tratar de decantarnos por una definición apta u optar por alguna de las múltiples y casi siempre polémicas definiciones que se encuentran en la literatura académica.

En la definición ya clásica de Tylor, cultura es “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor 1871,

cit por Kottak, 2006: 60). Se trata de una definición poco cuestionada, que se cita en casi cualquier manual de la disciplina y que en sentido propio aporta varios aspectos importantes en la tarea de acotar el objeto de la cultura, puesto que, a pesar de que prácticamente todo lo humano queda incluido, delimita unas fronteras muy relevantes. En primer lugar, aporta una comprensión – que habrá que comprender en términos históricos, puesto que Tylor escribe en 1871 – de desligar lo cultural de los cánones artísticos o de criterios de excelencia y también de incluir la cultura material, al referirse específicamente a costumbres y hábitos, es decir, a prácticas. Pero además, la definición es importante por lo que, indirectamente deja fuera, al afirmar que todos los elementos que menciona son cultura en tanto que son “adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”. Lo social es el primer criterio de lo cultural, sólo lo que se desarrolla en sociedad es cultural.

Díaz de Rada aporta una investigación amplia de la que tomaremos varios elementos. En su reflexión sobre el concepto de cultura, y aceptando la ambigüedad que ha tomado el término en la posmodernidad – insistiremos en este tema en la parte dedicada a sociología – Díaz de Rada hace un repaso de algunas de las definiciones que Alfred Kroeber y Clide Kluckhonn recopilaron en 1952; además del interés histórico que este repaso pueda tener, en este trabajo nos detendremos sobre el comentario que merecen dos de estas definiciones. En primer lugar, nos interesa la cita de Murdock (citado por Díaz de Rada, 2012: 31) según la cual “todos los animales son capaces para el aprendizaje pero sólo el hombre parece capaz de transmitir los hábitos adquiridos a su descendencia en un grado considerable”. Díaz de Rada puntualiza que “las capacidades de transmisión comunicativa de formas culturales son mucho mayores de lo que conocíamos en 1940”²⁷ y efectivamente hemos observado en capítulos anteriores que los primates son capaces de aprender de sus congéneres mediante la imitación, pero no muestran capacidades de transmisión activa de capacidades y conocimientos. Si volvemos la mirada a la evolución de las capacidades cognitivas, la importancia de los desarrollos sociales nos pone sobre la pista de la transmisión cultural como uno de los elementos diferenciadores de la cognición humana y por lo tanto de la cultura humana. La segunda definición de cultura que vamos a tomar como referencia es la de Blumenthal (citado por Díaz de Rada, 2012: 31): “la cultura consiste en todos los medios de adaptación producidos no genéticamente”. Esta orientación nos pone sobre la pista de lo que puede ser considerado cultural, en tanto que deja fuera los comportamientos no adaptativos y aquellos que son producidos por evolución

²⁷ Fecha en la que escribe Murdock.

genética. En esta línea están también autores clásicos como Aranguren, que trata de mostrar el carácter estructural de la ética recurriendo a una base antropológica tal y como la formulaba Zubiri, esto es, a una conceptualización de lo ético que se origina en la superación de la adecuación inmediata de necesidades y comportamientos – que es la que se da en animales y que el filósofo vasco denomina *justeza* – por medio del incremento de la inteligencia. La superación de la justeza, de la correspondencia entre necesidades y capacidades, produce un nuevo ámbito en el que la selección del comportamiento adecuado exige una mediación racional, que sería el ámbito de lo ético, y en un paralelismo razonable, es el mismo ámbito que, de acuerdo a la definición de Blumenthal, ocupa la cultura. A partir de estas reflexiones, Díaz de Rada focaliza en la centralidad de lo social en la cultura, que sería el núcleo constitutivo, en la línea de autores como Geertz, Sapolski Gibson o Ramírez Goicoechea, en los que se basa para construir su posición. Díaz de Rada continúa con la idea de formas de vida en movimiento, que sería los conjuntos de pautas de acción que se articulan y en último término cuajan en “formas convencionales de vida social” que “configuran la acción de conjuntos de seres humanos”. Esta definición puede dar buena cuenta de la forma de construir prácticas adaptativas con valor social y es consistente con la importancia de lo social, que hemos destacado en este trabajo. Pero creemos que tal vez la focalización es excesiva, en la medida en la que hace de la articulación social el único elemento de la cultura. Al estudiar los primates hemos analizado repetidamente estos factores, y la biología evolutiva ofrece resultados que invitan a pensar en esta línea – la evolución de grupos o el carácter adaptativo del altruismo son dos elementos que refuerzan claramente el valor social – pero esto se da siempre dentro del marco de la naturaleza. Una concepción de la cultura que no incluya el entorno natural difícilmente puede dar cuenta de la realidad material de la existencia humana. En cierta medida, Díaz de Rada – al igual que muchos antropólogos, con el caso paradigmático de Geertz – sitúa su punto de interés en lo social y eso le lleva a detenerse casi exclusivamente en lo que podríamos llamar informalmente los *adentros* de la realidad humana: la constitución de las relaciones entre los propios seres humanos. Pero la especie humana vive en una realidad material, y sin las adecuadas prácticas para lidiar con ella y satisfacer sus necesidades, cualquier cultura sería una cultura fallida.

La vuelta de hoja la encontramos en el materialismo, con su referente histórico más claro en la teoría de orientación marxista. Marx orienta su aproximación teórica al materialismo desde sus primeras obras pero la formulación más clara, en nuestra opinión, está en *El capital*,

donde define el trabajo como la forma de interacción de las sociedades humanas con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, lo que realizarían mediante la producción de objetos con valor de uso. “Materia natural y trabajo” son los elementos que subyacen a cualquier producción, y más allá de eso, Marx avanza que

En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de esta, como dice William Petty, y la tierra, su madre (Marx 1973: 53).

En este pasaje se observa con claridad la importancia de la naturaleza como una realidad objetiva en la que se inserta la actividad humana, no sólo como un límite externo – que sería el establecido por la presencia de *materia natural* sino porque el ser humano sólo puede producir imitando la naturaleza. Y esa producción es un intercambio, una mediación, como especifica más adelante al describir el trabajo como “un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” en el que el ser humano actúa como “un poder natural” (Marx 1973: 215). Con esto quedan solventadas las bases más elementales de la concepción del trabajo en términos abstractos, como medio de satisfacción de las necesidades materiales. Sobre estas bases se puede construir una teoría de la cultura, puesto que completa la vertiente social que hemos visto en autores como Díaz de Rada. Evidentemente, en estos pasajes Marx no determina cuál ha de ser el mecanismo concreto por el que la cultura se desarrolle, esto es, cuáles son las formas de vida que permitan satisfacer las necesidades materiales de la supervivencia. Es bien sabido que *El capital* detalla cómo se han producido estas formas de vida en la sociedad capitalista, pero más allá de algunas aproximaciones, en buena parte confusas sobre la periodización del desarrollo de las sociedades humanas – detalladas con acierto por Martínez Veiga (2010: 74 y ss), aunque refiriéndose siempre a *La ideología alemana*, obra previa a la madurez del autor – lo cierto es que el análisis de Marx se refiere a una estructura social determinada, y no es legítimo tratar de extrapolar más allá de lo que el propio autor establece. En este aspecto, cabe detenerse, aunque sea mínimamente, en la cuestión de la teleología, ya que es una cuestión muy discutida en antropología. Se ha dado por hecho en muchas ocasiones que el marxismo

contiene una teleología en la medida que predice una sucesión de estadios civilizatorios y un destino previamente determinado. Sin embargo, esta interpretación no se puede sostener a la vista de la obra de Marx. Martínez Veiga aporta una cita clave al referirse a la carta que envía a Lassalle en la que Marx celebra la publicación de *El origen de las especies* porque le suministra el material científico necesario para dar por cerrada la vía teleológica, y en *El capital* encontramos afirmaciones contundentes sobre la indeterminación de los equilibrios sociales, como el pasaje en el que afirma que ni la naturaleza determina la desigualdad social ni se trata de una realidad que esté presente en todos los momentos históricos. Para Marx, sólo la relación de poder determinará el equilibrio y el desarrollo de las sociedades humanas. No hay, por lo tanto, un determinismo, ni en lo social ni en lo natural.

Esta forma de comprender la relación de los seres humanos con su entorno ha estado presente en la historia de la antropología en diversos momentos, como señala Martínez Veiga. Autores como Morgan o Harris²⁸ han realizado sus aportaciones asignando un papel central al rol de la realidad material, y la teoría de la ecología cultural es probablemente la que más importancia ha dado a este factor. Martínez Veiga sitúa como un antecedente teórico de esta corriente a Kroeber, dado que este autor reconocía que “las culturas tienen raíces en la naturaleza, aunque no están producidas por ella” (Kroeber, citado por Martínez Veiga, 2010: 326-327). Steward es sin duda el autor más citado dentro de una corriente cuyo núcleo teórico fundamental radica en la afirmación de que las condiciones naturales están en la base de los desarrollos sociales y los delimitan, llegando a justificar la aparición de similitudes entre grupos distantes geográfica y culturalmente por su desarrollo en contextos naturales homogéneos (Chapais, 2010: 136).

El debate de fondo que se da en antropología al discutir estas cuestiones es un viejo debate que ya hemos adelantado parcialmente al hablar de la teoría marxista, el del determinismo. La cuestión en disputa sería la de discernir si los condicionantes que la naturaleza objetiva impone a los desarrollos sociales son de tipo determinista, es decir, si agotan el espacio de evolución de las sociedades humanas, o bien se trata de elementos que permiten un cierto margen al desarrollo interno de las sociedades. Sin embargo, creemos que se trata de un falso debate, o al menos de un debate que se ha quedado obsoleto. Tras el despegue cultural, el

²⁸ Con esto no queremos decir que estos autores fueran pensadores marxistas, sino simplemente que han comprendido el desarrollo de las sociedades humanas dentro de los límites de la realidad material.

género Homo entró en una fase de crecimiento y disputa de los territorios que resultó en la eliminación de todas sus formas a manos de la única que sobrevivió, el Homo Sapiens²⁹, y no hay indicios que nos lleven a pensar en una determinación natural de este fenómeno. Modernamente, Lévi-Strauss ha disertado largamente sobre el desarrollo de las formas culturales y sus posibilidades de crecimiento pero también de aniquilación e incluso de auto-destrucción (Lévi-Strauss 2001). Así pues, más bien parece que, aunque la naturaleza condiciona la cultura, sólo lo hace parcialmente. Como apunta Martínez Veiga (2010: 338), la única conclusión sólida que se puede extraer entonces es que le impone ciertos límites para su reproducción material, y aunque el propio Veiga parece lamentarlo más que afirmarlo, no parece que haya sustento teórico para avanzar en una determinación precisa de la forma en la que dichos límites se materializan, lo cual nos lleva a pensar que las culturas pueden encontrar múltiples formas de desarrollarse dentro de los mismos, dependiendo de los contextos históricos, sociales y tecnológicos.

El panorama que hemos descrito hasta ahora muestra la cultura en tanto que mecanismo complejo mediante el cual el ser humano se relaciona con sus congéneres y con la naturaleza objetiva como una realidad compleja que se desborda con los avances cognitivos del Homo sapiens y que se maneja fundamentalmente en los dos aspectos mencionados, es decir, el que podríamos considerar interno, entre los seres humanos, y el externo, es decir el de la relación con la naturaleza. Desde esta perspectiva el objetivo de este capítulo es analizar los mecanismos por los cuales una cultura se perpetúa o bien se va modificando y como esos procesos suponen una forma de mantener las normas o pautas culturales que afectan al comportamiento ético sería inabarcable desde un plano abstracto, puesto que con el cambio de condiciones objetivas – tanto de ocupación del territorio, relaciones comunitarias, disponibilidad de recursos, etc – se van dando intereses adaptativas contrapuestas. Boehm ha mostrado con claridad la existencia de mecanismos de reproducción cultural de normas morales (Boehm 2012: 212 y ss, especialmente 222-224) pero volvemos a la problemática anterior: el hecho de que existan pautas de reproducción no explica la mutación de las transformaciones. Por lo tanto la propuesta que vamos a hacer en este punto es seleccionar una rama que ha sido muy relevante en la investigación reciente y que nos va a permitir

²⁹ Aunque es cierto que los Sapiens se cruzan con Neanderthales y el género humano moderno es más el resultado de lo que podríamos llamar “un cruce de familias”, en términos generales el Sapiens eliminó a todos sus competidores ecológicos.

extraer algunas conclusiones de interés para nuestra investigación, puesto que asume un estudio dinámico de poblaciones que son herederas de una determinada tradición cultural y se encuentran en contextos en los que dicha herencia es conflictiva.

El estudio de la aculturación nos permite entrar en el caso paradigmático de la adaptación de una cultura en casos conflictivos es el de la aculturación, que ha sido tratado abundantemente desde la psicología y que nos aportará algunos avances de mucho interés para evaluar la capacidad de las comunidades para mantener sus esquemas culturales, tanto desde la perspectiva de la comunidad que recibe a sujetos ajenos a su cultura como desde el punto de vista de estos sujetos que se ven en la obligación de adaptarse a una situación en la que la cultura mayoritaria les es ajena.

Aculturación

Llamamos aculturación a los procesos de adaptación y negociación cultural que se producen cuando varias comunidades entran en contacto regular con los patrones culturales y civilizatorios de otra sociedad (Kottak, 2006: 314), algo que se ha producido sistemáticamente entre distintas culturas que tenían contactos, ya sea por que ocupaban territorios fronterizos o porque establecían encuentros comerciales, militares o de cualquier otro tipo. Modernamente, el termino hace referencia al proceso de adaptación de las comunidades que se encuentran en el seno de una comunidad mayoritaria, siendo la suya minoritaria o incluso marginal, lo que sucedido de forma cada vez más regular con las migraciones masivas propias de la globalización. Se trata sin ninguna duda de un proceso cultural extremadamente violento que, en términos antropológicos. Sí todas las sociedades y colectivos experimentan procesos de adaptación, fenómenos de dominio, relaciones de poder y conflictos internos en la medida en la que su cultura – es decir sus mecanismos de adaptación al mundo – sufre modificaciones, el caso de las comunidades migrantes supone una situación límite, puesto que sitúa a los sujetos en una cultura ajena a la suya y en una situación en la que necesitan ser capaces de reproducir las condiciones materiales subsistencia pero también las condiciones culturales de la convivencia y el mantenimiento de su identidad cultural. Además no sólo es conflictivo para las comunidades o sujetos migrantes sino que también supone un desafío para las sociedades receptoras más aun cuando estos procesos suceden en sociedades en las que los fenómenos

migratorios se ha convertido en una pauta de normalidad e implican la convivencia no de dos, sino de muy diversas culturas en un mismo espacio.

Frente a casos que han sido típicos en la antropología académica, como pueden ser los contactos culturales de origen comercial que han dado lugar, por ejemplo, a los pidgins, el caso de la aculturación refleja una situación de contacto cultural que podríamos llamar integral y que pone en marcha todas las cuestiones antropológicas relativas a las nociones de colaboración entre grupos, como puedan ser los prejuicios culturales, estigmas relaciones de poder, etcétera. Por otra parte no podemos olvidar que los procesos de aculturación implican - en muchos casos vienen originados por este mismo fenómeno - adaptación forzosa a los procesos de reproducción material. Es importante decir que, aunque la literatura académica habla de estrategias de aculturación dando por hecho que dichas estrategias pueden ser elegidas o al menos voluntariamente asumidas por las comunidades migrantes, parece evidente que en el terreno económico dichas comunidades no tienen la capacidad de elegir y que por lo tanto la única estrategia cultural viable en este aspecto es la de la asimilación.

El concepto de aculturación tiene un origen antropológico y según Al Whekian (2015) se localiza ya a finales del siglo XIX y en antropólogos clásicos como Herskovits. Sin embargo desde el último tercio del siglo XX ha sido un ámbito estudiado sistemáticamente por la psicología. Desde este campo la figura fundamental ha sido Berry, cuyo esquema conceptual se basa en un doble nivel; en primer lugar, define dos factores fundamentales en la aculturación, que serían la voluntad de mantener la cultura originaria y la voluntad de mantener contactos fuera del grupo. En segundo lugar, estos dos factores dan lugar a cuatro posibles estrategias de aculturación tal y como la define el autor norteamericano (Berry 1997). Matera et al (2011) aportan una buena síntesis de lo que serían estas cuatro estrategias, que resumimos aquí de modo sumario: cuándo se da voluntad de contacto y al mismo tiempo de mantenimiento de la propia cultura, la estrategia de aculturación resultante sería la integración; cuando se da voluntad de contacto pero no de mantenimiento de la propia cultura, la estrategia sería la de asimilación; cuándo se da, a la inversa, voluntad de mantenimiento de la propia cultura y no de contacto externo, la estrategia sería separación; y, por último, cuando no se da ninguno de los dos factores fundamentales la estrategia sería marginalización.

Este repaso esquemático nos permite poner en marcha los elementos básicos de la teoría psicológica de la aculturación siempre teniendo en cuenta que la conceptualización inicial de

Barry y sus seguidores está fundamentalmente orientada a la estrategia de las comunidades migrantes y qué, como hemos mencionado anteriormente, tanto el tratamiento conceptual como la orientación de algunos de los experimentos (Stuart et al, 2009; Petit 2013) invitan a pensar que las pautas de aculturación son elecciones libres por parte de los sujetos, un aspecto sobre el que ya nos hemos detenido ya que volveremos más detalladamente las conclusiones. El ya citado Al Whekian (2015) sitúa la problemática cultural de las culturas migrantes en el equilibrio entre la necesidad de incorporarse a su sociedad de destino y a la cultura mayoritaria en la que se insertan y la tendencia antropológica a conservar los rasgos culturales en general y especialmente aquellos que tienen una proyección identitaria. Estudios como el de Stuart et al (2009) aportan un buen análisis del impacto de los procesos de aculturación en la familia entendiendo que ésta es la unidad social básica. De acuerdo con estos autores el impacto de la aculturación en las familias migrantes puede implicar desde cambios en los roles de géneros a las funciones internas de cada elemento de la familia y, especialmente, conflictos inter-generacionales que se agudizan en los casos en los que la sociedad de destino puede ser percibida como modernizadora. En este caso, los elementos más jóvenes de las familias son susceptibles de orientarse claramente hacia esos elementos modernizadores mientras las generaciones mayores mantiene una posición de rechazo o al menos de distanciamiento respecto a esos mismos elementos. La integración desigual puede dar lugar a desequilibrios en la estructura familiar y formación de nuevos grupos o subgrupos articulados en torno a la relación con la cultura mayoritaria. Por otra parte el hecho de que el elemento de perturbación social más importante para la comunidad sea la relación con una cultura ajena puede reforzar el vínculo familiar y la cohesión del grupo. Ward y Kagitcibasi (2010) aportan otro elemento significativo al analizar experiencias de campo en las que se comprueba que los mecanismos de empoderamiento de las comunidades les permiten afrontar el proceso de forma más consciente y articular mejor el conflicto cultural asociado a dicho proceso.

Existen también una amplia serie de estudios que se han ocupado de la aculturación deteniéndose en los patrones de conducta que este fenómeno despierta en las sociedades receptoras. Matera et al (2012) analizan la cuestión manejando el mismo aparato conceptual utilizado para tratar la perspectiva de las culturas que sufren la aculturación; con ese bagaje, afirman que los receptores valorarían la voluntad de mantener la identidad cultural y de establecer contactos con miembros de la cultura mayoritaria, los dos elementos que producen la estrategia de integración. Sin embargo los autores introducen en el mismo artículo el

concepto de amenaza cómo una de las consecuencias del hecho de que las comunidades minoritarias quieran mantener sus rasgos culturales. Con esto se problematiza la cuestión de la recepción de comunidades migrantes en la medida en la que los elementos que permiten la integración – es decir la combinación de contacto y mantenimiento de la identidad cultural – son defendidos por las comunidades receptoras y al mismo tiempo son percibidos como un desafío por esas mismas comunidades. Otros autores aportan reflexiones en la misma línea; así Ndika (2013) señala que la integración es en muchos casos la antesala de la asimilación y que la propia situación de las comunidades que sufren la aculturación hace que su identidad cultural se desarrolle de forma flexible. Parece evidente que esta flexibilización tiene que ver con una situación de marginalización y aceptación de una situación de conflicto en la que desempeñan un rol subalterno. Van Acker y Vanbeseleare (2010) añaden dos observaciones que complementan las de Ndika, al apuntar, por una parte, que las mayorías receptoras creen que, en último término, las minorías culturales deberían asimilarse y al añadir además una perspectiva netamente política. En efecto, los autores analizan un caso de estudio de los Países Bajos en el cual estas posiciones se reflejan mayoritariamente en términos demoscópicos y discursivos, y concluyen que la opinión más extendida en Bélgica es que los sectores culturalmente minoritarios deberían asimilarse a la cultura belga. Esto nos lleva a cuestionar la posición previamente mencionada de Matera et al en su artículo de 2012, en la medida en la que las posiciones favorables al mantenimiento de la identidad cultural por parte de las comunidades minoritarias se producen en términos ideológicos pero se muestran problemáticas a la hora de efectuar una integración real. El factor de amenaza parece tener un peso social más fuerte del que Matera y sus colegas estiman e impide que se materialice la integración salvo en los casos en los que se percibe como un paso previo de la asimilación a la cultura dominante. La alternativa real siguiendo esta dinámica sería la exclusión tal y como señalan Van Acker y Vanbeseleare: “the threatening immigrant group is excluded from the host culture” (Van Acker y Vanbeseleare 2010: 337).³⁰

Por otra parte no podemos cerrar este epígrafe sin mencionar los aportes de la teoría de contacto entre grupos. Van Acker y Vanbeseleare hacen alusión al elemento positivo que estos contactos pueden tener a la hora de reducir fricciones entre las culturas, sin embargo Petigrew y Tropp (2008) hacen un análisis sistemático en el que el valor de estos contactos se modula y reduce. Por una parte recuerda que, en la teoría de Allport – iniciador de esta línea de

³⁰ El grupo que inmigra, amenazante, es excluido de la cultura receptora”.

investigación – el contacto entre grupos reduce prejuicios pero sólo en la medida en la que se dan cuatro condiciones: un estatus equivalente de las culturas que se relacionan, existencia de objetivos comunes, voluntad de cooperación entre grupos y apoyo de la autoridad. Pettigrew y Tropp, sin embargo, afirman que, basándose en la experimentación de campo, se puede mantener que estos cuatro factores no son imprescindibles, esto es, que en contextos en los que se den estos cuatro factores el contacto entre grupos tendrá mayores beneficios pero que aún en ausencia de estas condiciones se podrían dar contactos positivos entre grupos. Si bien esto abre una puerta al funcionamiento de estrategias de contacto entre culturas, lo cierto es que los autores reconocen que el beneficio sería más difícil de alcanzar y que además también podría darse resultados opuestos, es decir el contacto de grupos en una situación de desequilibrio puede derivar tanto en una mejora de la convivencia como en un reforzamiento de los prejuicios y distancia entre las culturas implicadas. En conjunto, parece claro que el contacto entre grupos sólo garantiza una mejora de la convivencia en la medida en la que esas culturas se relacionan en una dinámica carente de conflictos; en cualquier otro caso, los resultados son inciertos.

El análisis de los fenómenos de aculturación nos ofrece un panorama complejo. Por una parte, muestra que las comunidades tienden a reproducir sus elementos culturales incluso en contextos ajenos, pero también que esas tendencias tienen una proyección variable y pueden entrar en conflicto o remitir dependiendo del contexto en el que se encuentren. Más concretamente, lo que evidencia la aculturación es que la adaptación de diversas formas culturales cuando encuentran problemas para su continuidad pasa por diversas alternativas, y que estas mismas alternativas son complejas. Si tomamos las cuatro estrategias de Berry, la más simple es la asimilación, que reduce el conflicto cultural a un mero acoplamiento a la sociedad receptora; en todos los demás casos, se producen situaciones diversas que obligan al mantenimiento o la adaptación diferenciada dependiendo de distintos contextos. Así, en lo que se refiere a la cuestión de la reproducción material, los miembros de las culturas minoritarias que se encuentran en sociedades culturalmente ajenas se verán obligados a adaptarse como mínimo en el terreno económico-laboral y otro tanto se puede decir del ámbito institucional. Esto es lo que autores como Ndika (2013) denominan una *aculturación multinivel*, que consistiría en la adaptación a algunos elementos de la cultura dominante mientras se mantienen rasgos de la cultura propia, dentro de un marco de lo que este investigador define como flexibilidad *étnica*, que se corresponde con una aculturación mixta, esto es, que tiene

elementos de diversas estrategias. Concretamente, Ndika afirma que lo que se entiende generalmente como integración se corresponde en realidad con una doble estrategia que incluye asimilación en algunos aspectos y separación en otros. Por otra parte, si bien no llega a especificar en qué aspectos se produce cada una de estas estrategias, es significativo que al hablar de los ámbitos en los que se produce una separación, se refiera repetidamente a la *identidad* – matizando *identidad étnica* en algunos casos – (Ndika, 2013: 6-7), lo que nos lleva a pensar en una permanencia de la cultura como un rasgo ideológico, de auto-comprensión del sujeto, más que en un mantenimiento del conjunto de su cultura, lo que se articula con la posición ya mencionada del mismo autor (Ndika 2013: 5) cuando afirma que, en muchos casos, la integración es un paso previo a la asimilación.

Lo que destaca de este tipo de procesos es el carácter colectivo e identitario de las prácticas culturales, en línea con el carácter altamente social que muestran las tendencias evolutivas. La cultura es un fenómeno complejo que condiciona los comportamientos y se desarrolla siempre en lo colectivo y cuando existen divergencias o conflictos es lo colectivo – la relación entre las comunidades y sus culturas – lo que define el resultado. Por otra parte, apunta otro elemento que trataremos con detalle más adelante, y es la relativa autonomía de las identidades colectivas, y es que, incluso en contextos en los que una comunidad encuentra dificultades para la reproducción de sus prácticas tradicionales en el terreno de la cultura material, se puede dar un refuerzo de la identidad cultural, si bien esta será conflictiva y estará en riesgo de desaparecer a medio plazo. Estos elementos, correspondientes al plano más ideológico de la cultura, resultan ser, por otra parte, de mucha importancia en la relación entre las comunidades culturalmente diferenciadas, hasta el punto de que pueden ser elementos de confrontación, en la medida en la que son percibidos como amenazas.

Capítulo 5

Construcción de las normas y cooperación

Desde los primeros capítulos de este estudio han surgido los conceptos de norma y cooperación, y a ellos tendremos que seguir refiriéndonos al estudiar los condicionantes del comportamiento desde la perspectiva sociológica, psicológica y neurocientífica. Pero ambos temas tienen una importancia central en antropología. En este capítulo vamos a intentar hacer una aproximación en profundidad – sin perjuicio de las cuestiones que vayan surgiendo en capítulos posteriores – comenzando por la normatividad. Hasta este punto hemos recorrido el trabajo de diversos investigadores; de entre ellos, tres tienen una propuesta específica sobre el surgimiento de las normas: De Waal, Tugendhat y Chapais. Los tres, como trataremos de mostrar, se acercan a la cuestión con perspectivas diferentes pero recurren a elementos comunes: las expectativas colectivas, la emoción moral, la jerarquía, la reciprocidad y la estructura social están en la reflexión de los tres autores con los que vamos a tratar de analizar la formación de normas morales, aunque ocupen espacios diferentes en cada uno de ellos.

Normatividad en el comportamiento

De Waal trata este tema con detalle en varias de sus obras. Hasta ahora hemos mencionado la propensión de los primates a establecer normas y nos hemos detenido con cierto detalle en la cuestión de las expectativas comunes y las reacciones que se dan en las situaciones en las que estas expectativas se frustran; ahora vamos a fijarnos específicamente en las reflexiones del autor holandés sobre la normatividad, utilizando especialmente dos momentos en los que se refiere a estos aspectos: un largo pasaje de *Bien natural* y una reflexión que, una década más tarde, enuncia en *Primates y filósofos*, que complementa la anterior y – bajo nuestro punto de

vista – supone un giro respecto a la orientación inicial. En primera instancia, De Waal parte de un esquema basado en la jerarquía y la estructuración de lo social como soportes de las normas en la sociedad primate; la jerarquía aparece entonces como un hecho *previo* a la norma:

Sin duda, las reglas prescriptivas y el sentido del orden se derivan de una organización jerárquica, una organización en la que al subordinado le preocupa mucho el dominante. Esto no significa que todas las reglas sociales se establezcan mediante la coacción y la dominancia, pero la aplicación prototípica de las reglas siempre viene de arriba (De Waal 1997: 121)

Efectivamente, en animales sociales como los primates – incluido el género *Homo* – hay una jerarquía que, como hemos tratado de mostrar en el capítulo 1, está presente en lo social; para De Waal es esta jerarquía la que subyace a la normatividad y estructura las relaciones sociales en lo que el holandés llama “sentido de la regularidad social”, que consistiría en una forma de canalizar expectativas comunes a través de un sistema de sanción de los comportamientos a través de la coacción de los sujetos dominantes o de la protesta de los subordinados. Las expectativas, según la aproximación que hace De Waal, son determinantes en cuanto que articulan la relación social, pero no en cuanto a su contenido objetivo: chimpancés y reshus muestran una serie de expectativas muy diferentes en cuanto al reparto de comida o al ejercicio de la dominancia, pero el sistema de normas y sanciones sería el mismo: una estructura que normaliza los comportamientos sociales y establece mecanismos para controlar las posibles desviaciones de la norma, diferenciando dichos mecanismos según los ejerzan sujetos de diversa escala social.

En este esquema, es el equilibrio social lo que está en el centro, y la jerarquía actúa junto con las expectativas para canalizar dicho equilibrio. Se trata de una tendencia presente en el género *Homo* en el que, al igual que en los chimpancés y otros primates e incluso simios con una dominancia relativamente débil – por comparación con especies como los gorilas – se puede dar un contrapeso del poder de los sujetos dominantes, pero en el que la jerarquía no deja de tener una función social que, además, regula las expectativas en contextos de inestabilidad o escasez. La emoción moral tiene la función de desencadenar la sanción, es decir, motiva el uso de la coacción o la protesta frente a los casos en los que un sujeto se separa de las conductas que son objeto de la norma.

Este panorama se modifica ligeramente, pero de forma muy significativa, en *Primates y filósofos*. Aunque mantiene la importancia de los roles jerárquicos, dedica muchas más atención al tema de las expectativas comunes y el surgimiento de emociones morales de rechazo o aprobación cuando dichas expectativas se frustran. Estas emociones estarían en el origen de los motivos para cooperar y tendrían una funcionalidad adaptativa en la medida en la que ponen en marcha procesos de cooperación y, por lo tanto, permiten la supervivencia del grupo. Se trata, como el propio De Waal señala, de un elemento contradictorio: puesto que se trata de una funcionalidad de cooperación en la comunidad, es tan importante para el mantenimiento del propio grupo como para la exclusión de los sujetos ajenos. En la expresión del autor, la moralidad tendría “lazos con nuestro comportamiento más infame: la guerra” (De Waal 2006: 83). En cualquier caso, la jerarquía pasa a ser tratada como un elemento secundario de un comportamiento moral que, en este pasaje, parece depender principalmente de las expectativas, en tanto reguladoras del comportamiento aceptable, y las emociones morales, en cuanto desencadenantes del acto de reprobación y coacción cuando se violan dichas expectativas. Como señalaremos en este mismo capítulo, son componentes que están presentes en el análisis antropológico y el estudio del papel que cada uno de ellos juega en el surgimiento y el desarrollo del comportamiento moral ha ocupado muchas páginas sin que haya una solución fácil.

Si de Waal se aproxima a la normatividad en su intento de analizar los vínculos sociales y el surgimiento de comportamientos morales, Tugendhat lo hace desde su necesidad de buscar un fundamento autónomo para la moral. Para el alemán, el problema radica en que las propuestas de otros filósofos o bien no son realmente autónomas o bien no resuelven el problema de la obligatoriedad de la norma moral. En la primera categoría estaría Kant, cuyo planteamientos sobre la norma moral universal remiten a una exigencia de la razón pura, lo cual es tanto como decir que los sujetos no son autónomos para comprometerse con la norma moral, si no que lo hacen guiados por un imperativo³¹. Se detiene entonces en dos líneas de pensamiento que han tratado de explicar el comportamiento moral: el contractualismo y la teoría de

³¹ En realidad, creemos que la respuesta de Tugendhat podría ser contestada dado que en cierta medida la presencia de esta exigencia de la razón pura es, según Kant, consustancial a la naturaleza humana. El problema es que, aún aceptando esto, afirmar la existencia de una razón moral universal no explica el cariz de la motivación, sino que la afirma desde un plano dogmático, y por lo tanto no supone ningún avance en el conocimiento efectivo de la moralidad.

Schopenhauer, pero una vez más, encuentra problemas en la motivación para el seguimiento de la norma moral. En el caso del contractualismo, el problema es que la motivación estaría basada en la conveniencia de los distintos sujetos, que estarían interesados en someterse a una norma común, pero no puede explicar por qué seguimos las normas más allá del interés inmediato, algo que se ejemplifica muy bien en el cumplimiento de las normas en aquellos casos en los que no estamos en presencia de otros miembros de la comunidad. Para Tugendhat, los contratos se establecen “dentro de un fondo ya existente de obligación” (Tugendhat 2008: 101); pero el hecho de que el sujeto adquiera la obligación de forma voluntaria es la base de una moral autónoma y, por lo tanto, la solución del contractualismo no aporta una explicación al asunto central, sino que evita la cuestión. Schopenhauer, sin embargo, sí proporciona esa explicación al construir su teoría ética sobre el sentimiento de la compasión, que motiva la implicación voluntaria del sujeto en el interés de los otros. Pero el mismo Tugendhat nos muestra dos límites de esta posición que, en primer lugar, no es capaz de dar cuenta de la obligación como tal – establece una inclinación emotiva, pero no una prescripción normativa – y tampoco puede explicar todas las virtudes morales sobre las que se construye el marco del comportamiento moral.

Tugendhat resuelve la insuficiencia de ambas teorías mediante un recurso genérico a la necesidad de ambos factores, el elemento contractual y la compasión, y continúa su argumento planteándose la necesidad de recuperar la noción de sistema de obligaciones recíprocas que, de acuerdo a su planteamiento, ha estado presente históricamente en los sistemas morales. Partiendo desde esta idea, lo que Tugendhat considera fundamental es plantearse “qué le pasa a una persona cuando no hace lo que debe o tiene que hacer en el sentido correspondiente” (Tugendhat, 2008: 102). Y lo que le pasa a este sujeto que no respeta las obligaciones derivadas del sistema de reciprocidad es que tiene un sentimiento de culpa, que además viene a ser reforzado por el sentimiento de indignación que sienten los demás miembros de la comunidad ante el sujeto que comete dicha falta de respeto; una estructura en la que uno de los conceptos clave es precisamente el de comunidad. Bajo los sentimientos morales de indignación y culpa estaría la cuestión de la reprobación moral de la comunidad. Y al interiorizarse esto, se produce el hecho moral, en tanto que nos hacemos no sólo individuos que quieren mantener un contrato sino miembros de una comunidad que quieren ser dignos de dicha pertenencia: en palabras de Tugendhat, “no sólo no queremos ser despreciados, sino que no queremos ser despreciables (dignos de desprecio)” (Tugendhat 2008: 104).

Así, en su desarrollo del fundamento de una moral autónoma, Tugendhat ha puesto las bases de una teoría del funcionamiento de las normas, que es lo que nos ocupa en este punto, con puntos en común con los planteamientos de De Waal, fundamentalmente la función de la reciprocidad. Sin embargo, existe un desacuerdo fuerte en un punto importante en la teoría sobre la fundamentación de la norma, como es de la jerarquía. Como hemos señalado, para De Waal la jerarquía tiene una función muy importante, puesto que la normatividad estaría basada en la estabilidad social y ésta, a su vez, se apoya en las posiciones jerárquicas. En el caso de Tugendhat la argumentación va en la línea opuesta, ya que establece el carácter igualitario de la moral como hecho consustancial a los sistemas de reciprocidad, al mantener que sólo entre sujetos que se reconocen iguales puede haber una justificación recíproca. Es un debate de fondo al que llegaremos con una análisis más sólido tras las consideraciones sobre reciprocidad y cooperación que trataremos en el segundo epígrafe de este capítulo.

Chapais aporta una tercera visión al carácter normativo del comportamiento humano. Partiendo del estudio de la exogamia y más concretamente de la teoría de Westermarck – a la que alude también De Waal en distintos momentos de su argumentación en *Bien natural* (De Waal 1997) – el canadiense trata de desarrollar cómo se produce la aparición de las normas en el seno de las comunidades humanas. En buena medida, el objetivo es el mismo de Tugendhat y De Waal pero, mientras estos dos investigadores toman una orientación más funcional, la perspectiva de Chapais se orienta a detallar las fases psicológicas y evolutivas que se deben dar para que la norma llegue a establecerse. Siguiendo a Westermarck, parte de la constatación de que hay una serie de regularidades sociales que acaban consolidándose como normas y reconstruye los pasos que se tienen que dar para que este proceso se produzca, siempre dentro del marco de la exogamia.

Tres son los elementos que conforman la base de la teoría de Chapais: sentimiento de aversión, conceptualización del parentesco y capacidad para extrapolar las relaciones. El sentimiento de aversión está en el origen del comportamiento, es el motivo por el que se produce el rechazo a un determinado comportamiento – en este caso, el contacto sexual entre individuos que han convivido en la infancia. Para que este comportamiento se justifique tiene que darse la comprensión de la relación de parentesco, es decir, el sujeto tiene que ser capaz de captar el vínculo existente entre los dos sujetos. Y en tercer lugar, el sujeto debe hacerse consciente de que ese tipo de relaciones también le afectan a él, que el sujeto está implicado en las mismas relaciones. Si esto se da, entonces puede darse la generalización que constituye

la norma, mediante la extrapolación del sentimiento de aversión a cualquier caso en el que se produzca el hecho, sean cuales sean los sujetos que lo llevan a cabo. Y, por supuesto, tiene que mediar la empatía, en la medida en la que si los sujetos no son capaces de tener sentimientos respecto a terceros, entonces no puede darse la aversión.

Podemos discutir algunos puntos del desarrollo de Chapais, y tal vez merezca la pena apuntar aquí que no parece justificada la afirmación de que el sujeto experimenta el sentimiento de aversión respecto a terceros antes de aplicárselo a sí mismo; más plausible parece la versión opuesta: que el sujeto experimenta la aversión en primera persona y sólo después, gracias al concepto de parentesco y a la capacidad de extrapolar ese concepto a otros sujetos, se puede dar la aparición de la norma mediante la generalización, algo más consecuente con las limitaciones de la capacidad de abstracción de los primates. No obstante, Chapais incorpora en su teoría todas las fases, y aunque podamos discutir el orden de algunos elementos que figuran en el proceso, da buena cuenta de los sentimientos y capacidades que están en la base del surgimiento de las normas.

Retomamos aquí los elementos de los tres autores para tratar de apuntar algunos puntos de síntesis. En primer lugar, Chapais señala una cuestión que no está ni en Tugendhat ni en De Waal, y es que las normas vienen a dar entidad social a las necesidades evolutivas de los grupos humanos. Al partir de la hipótesis de Westermarck, asume la primacía de las práxis sobre la normatividad, y por esta vía se introducen las cuestiones materiales. Extrapolando el análisis que Chapais hace de la prohibición del incesto, podemos inferir que las normas humanas – al menos, parte del corpus normativo con el que se manejan las sociedades – dan cobertura a las tendencias evolutivas, las cuales, a su vez, son adaptativas y tienen un valor funcional en la supervivencia de la especie. Esto está también presente en De Waal, puesto que su análisis se centra en la necesidad que tienen los grupos primates de construir una “regularidad social”. De esa necesidad surge la norma que regula los comportamientos, y que se adapta a jerarquía, otro de los rasgos presentes en los grupos analizados. Es decir que, en buena medida, también la tesis de De Waal implica la aceptación de que las tendencias evolutivas van delante de las construcciones normativas. Tugendhat, sin embargo, va por otro lado: puesto que su aproximación está orientada a obtener una fundamentación para la moral autónoma, se mueve en elementos mucho más abstractos y acaba concluyendo la existencia de un sistemas de obligación recíproca basados en la existencia de sentimientos morales. Lo cual, por otra parte, no deja de ser iluminador en un punto clave: los tres coinciden al señalar

los sentimientos morales como sustento del comportamiento moral. Así que este punto podemos establecerlo, al menos de forma tentativa, como una primera conclusión sobre la normatividad.

Cooperación

Retomamos una vez más el tema de la cooperación para analizarlo desde la perspectiva antropológica; para hacerlo comenzaremos con dos autores clásicos, Sahlins y Harris, que han estudiado el desarrollo de las formas de cooperación desde perspectivas diferentes.

Sin embargo, no llegamos a este punto con una tabla rasa. En la parte de teoría evolutiva habíamos concluido que el altruismo es biológicamente posible, esto es que, los individuos que desarrollan comportamientos de ayuda a otros sujetos pueden formar grupos con éxito adaptativo. En la parte de primatología habíamos avanzado algo más, especialmente sobre la cuestión de la intensa socialidad que está en nuestro componente evolutivo y que nos orienta hacia la formación de estructuras de grupo con interacción constante y una fuerte interdependencia; estructuras que incorporan elementos de interés y comprensión mutuos, apoyo y preocupación por la comunidad. Y en la parte de antropología hemos esbozado, a partir del estudio de varios autores, una teoría sobre la formación de la tribu y su cultura. Hasta ahora, por lo tanto, podemos dar por probado que la cooperación, en sí misma, no está en discusión: es una realidad determinada por la condición humana en términos biológico-evolutivos.

En antropología, la cooperación ha sido estudiada ampliamente, casi siempre desde el marco de la organización económica de las sociedades, entendida como el conjunto de actividades que se realizan para obtener los objetos necesarios para la supervivencia. Harris se centra especialmente en la reciprocidad, dentro de un marco general en el que existe el intercambio generalizado y en el que este intercambio incluye interacciones informales y no regladas como ya habían afirmado otros antropólogos como Karl Polanyi. Estas interacciones no tienen por qué incluir una compensación directa por parte del receptor, puesto que se enmarcan en el contexto de relaciones sociales estrechas; sin embargo, aunque se ha definido tradicionalmente esta forma de reciprocidad como *generalizada*, tampoco se puede concluir que se trate de actividades estrictamente generales, puesto que está limitada en varios

aspectos. En primer lugar, las interacciones se limitan al grupo de adscripción y por lo tanto pueden entenderse como cuidado común dentro de la comunidad, pero no se desarrollan con elementos externos a la propia comunidad. Este es uno de los aspectos a los que nos referíamos al estudiar el comportamiento primate, y también surge en los análisis de biología evolutiva: la generalización es tal sólo en relación con todos los individuos del grupo, no en abstracto. Este primer límite está relacionado con el hecho, que constituye otro límite, de que los intercambios son altruistas en tanto que no existe una obligación de devolución directa, pero funcionan bajo presión comunitaria. Así, no se espera que un sujeto comparta comida en la misma medida que la recibió, ni en un plazo dado, pero se espera de él que cumpla con sus respectivas obligaciones para con la comunidad, y dicha comunidad es capaz de establecer mecanismos de presión sobre el conjunto de los individuos para que la expectativa de reciprocidad se cumpla. Es lo que, por otra parte, demostraba Trivers en su artículo clásico (1971): que los mecanismos cooperativos son evolutivos, porque permiten una mejor adaptación del conjunto de los individuos, y que estas adaptaciones tienen que acometer el tema, ya recurrente en ética, del *free-rider*. Los primates muestran una fuerte capacidad de transmitir presión a sus congéneres por diversas vías (hemos detallado la presión del grupo en las conclusiones del capítulo 1), y en el ámbito de la antropología encontramos igualmente mecanismos de presión para controlar a los sujetos que no cumplen con las obligaciones comunitarias o tratan de obtener ventaja a través de comportamientos insolidarios. Como señala Junger (2016: 30-31), cumplir con las tareas de la tribu en las sociedades primitivas con una fuerte interdependencia puede ser absolutamente imprescindible, hasta el punto de que en las culturas nativas norteamericanas la negativa a compartir puede ser objeto de fuertes castigos y la cobardía en una lucha desplegada por la comunidad es penada hasta con la muerte (Junger 2016: 24). Es interesante retener el dato, también señalado por Junger, de que la cuestión de la lealtad a la tribu en situaciones de conflicto tiene una fuerte dimensión social; la lealtad de los miembros de estas tribus norteamericanas era tan fuerte que según el investigador las deserciones en la batalla eran inexistentes, y esto no puede explicarse sólo por el temor al castigo, dado que estos eran igualmente fuertes en el caso de las deserciones de los soldados coloniales que se enfrentaban a ellos, y sin embargo se dieron abundantes deserciones entre los colonos e incluso cambios de bando, lo que nos lleva a pensar que la cuestión de la lealtad no tiene sólo que ver con la sanción sino con la cohesión social y el sentimiento de pertenencia.

En lo que se refiere a la cuestión de la organización social, la reciprocidad, cuando es el mecanismo generalizado de acceso a y reparto de los elementos que satisfacen las necesidades materiales, produce una estructura comunitaria específica, caracterizada básicamente por un igualitarismo fuerte. Las tareas se asumen colectivamente, frecuentemente por medio de turnos (Harris 1999: 368) y las obligaciones comunes no son exigidas directamente pero sí se regulan socialmente. Harris documenta el control directo que se realiza sobre cualquier sujeto que está en situación de reclamar éxitos como propios (Harris 1999: 376), y también apunta la cuestión de que la escasa especialización en la ejecución de tareas apenas permite un crecimiento de la actividad económica, pero no identifica esto como una limitación de la estructura social, sino de un encaje a los ecosistemas que habitan las tribus igualitarias, puesto que en el caso de que se incrementara el uso de recursos se produciría una saturación y agotamiento de los mismos.

El contrapeso a este esquema social sería el de las sociedades en las que la forma principal de la actividad económica es la de redistribución. En este caso los recursos son obtenidos individualmente, o por núcleos familiares, y se distribuyen posteriormente de acuerdo a la riqueza de cada sujeto y a las necesidades. La forma típica de intercambio de bienes materiales en las sociedades redistributivas son los mecanismos mediante los cuales los miembros del grupo aportan bienes y un sujeto con funciones de redistribuidor coordina e incentiva la captura y producción. Este sistema, en sociedades igualitarias no tiene una retribución específica para los redistribuidores, pero en el momento en el que se empieza a producir una estratificación su papel se convierte en la pieza clave de las transacciones y empieza a obtener una parte importante de los bienes. La obtención de alimentos, por lo tanto, ya no es tan cooperativa como competitiva – aunque pueden existir elementos cooperativos – y la estructura social se constituye como una red de nodos en las que cada familiar nuclear es un punto y la adscripción a la red toma forma de jerarquía, es decir, que la vinculación es de subordinación o dependencia respecto a aquellos nodos capaces de obtener más recursos. Estas formaciones económicas, que están en la base de los estados, se caracterizan por la sustitución de las pautas de reciprocidad por “las de intercambio coactivo” (Harris 1999: 374), pero deben entenderse como formas que surgen en continuidad con las organizaciones igualitarias, en un paso que está caracterizado, a grandes rasgos, por el crecimiento de los recursos disponibles y el aumento de la población (Harris 1999: 488).

El tótem, citado de manera recurrente como elemento de identificación del clan, es una formación ritual que agrupa, pero no se corresponde con la estructura material de la tribu sino en un modo muy lejano. Por debajo de la identificación a nivel de tribu, existen filiaciones de rango inferior que dependen de la disponibilidad material, y en el caso de que ésta empiece a descender y llegue a ser insuficiente, las familias pueden cambiar su filiación y adherirse a otro nodo de mayor éxito (Harris 1999: 380). En este punto la cuestión de la dependencia ecológica que mencionábamos anteriormente vuelve a aparecer; puesto que funciona como un límite, las sociedades redistributivas, que basan su estabilidad social en un acceso creciente a bienes y recursos naturales, pueden encontrar el techo de crecimiento al agotarse los focos de riqueza natural que explotan.

Este esquema, que divide las sociedades primitivas oponiendo reciprocidad y distribución está presente en distintos antropólogos como Sahlins (1977: 206), quien insiste en la cuestión de la reciprocidad y se detiene largamente en los estudios de Mauss sobre el don. En análisis de Sahlins destaca por centrarse en una cuestión que, aunque está presente en otros autores, adquiere una importancia específica en *La economía de la Edad de Piedra*, y es el hecho de que los sistemas económicos, tanto de distribución como de reciprocidad, están insertos en las relaciones sociales, son una parte de ellas y, por lo tanto, la actividad de intercambio está determinada por lo social (Sahlins 1977: 200 y ss). Pueden producirse fenómenos en los que lo social se modifique por cuestiones económicas, como se da en el ejemplo – tantas veces citado por los economistas liberales – sobre la iniciación de relaciones sociales a partir de relaciones comerciales, pero en último término siempre es lo social lo determinante: “todo intercambio, al encarnar cierto coeficiente de solidaridad, no puede ser comprendido en sus términos materiales dejando de lado sus términos sociales” (Sahlins 1977: 204). No se trata de un mero juicio de valor; Sahlins se apoya en el testimonio de diversos antropólogos (White, Malinowski, Evans-Pritchard) que extraen estas conclusiones del contacto directo en investigaciones de campo.

Desde esta perspectiva, parecería que Sahlins focaliza en la importancia de lo social en detrimento de lo material, sin embargo, este último factor está incluido sistemáticamente en su análisis y de hecho es el elemento fundamental, junto con lo social, y el que explica las modificaciones en el esquema social de intercambio económico. Lo social sería, por lo tanto, el factor central, y dentro de este se desarrolla la economía atendiendo a las condiciones materiales: “la reciprocidad puede establecer relaciones solidarias en la medida en que la

corriente material dé idea de beneficio o asistencia mutuos, sin embargo, la realidad social de las partes es ineludible” (Sahlins 1977: 207). La clasificación de las formas de reciprocidad que propone (1977: 211-214) da cuenta precisamente de estos dos factores, la organización social y la regulación de la adquisición y circulación de bienes que se someten a dicha organización y a su vez la condicionan. En esta clasificación, el antropólogo estadounidense propone una gradación en tres niveles, de acuerdo a la exigencia de devolución que tiene cada acto de entrega de un bien, de forma similar a lo que habíamos visto en otros esquemas como el de Trivers. Sin embargo, lo peculiar de esta aproximación es que, frente a estudios como el de Trivers (1971), que se orientaba a la cuestión evolutiva, o el de Amici et al (2014) que tiene una perspectiva cognitiva, la propuesta de Sahlins se dirige a la estructura social y eso le permite plantear una teoría que articula los rasgos comunitarios y los de las condiciones materiales. Así, en lo que se refiere a la reciprocidad, Sahlins propone una teoría de círculos concéntricos según la cual la cercanía social sería el garante de una reciprocidad generalizada, mientras que, al aumentar la distancia social se va reduciendo el interés común, hasta llegar a la indiferencia o la hostilidad, formalizada de manera cruda por el propio Sahlins “a los no parientes —«otra gente», incluso a veces ni siquiera «gente»— no es necesario darles ni un poco de mosto: la inclinación manifiesta puede ser «que se lo lleve el diablo»” (1977: 215). No es difícil ver la proyección moral que esto puede tener, y dicha proyección está presente en el análisis. La reciprocidad puede tener un valor instrumental – en este punto, según hemos visto, insiste Harris, al destacar el valor de la reciprocidad en contextos de escasez – pero para Sahlins siempre están recubiertos de un valor moral, algo en lo que insiste en diversos puntos (1977: 209, 210) y específicamente al estudiar la reciprocidad (1977: 218) y esta dimensión moral está tan arraigada, es tan consustancial a la compartición e intercambio que en muchos casos tiene un componente tanto normativo como ritual o ceremonial, como sucede en el caso de los Nuer o los San.

Potlach vs. Kula

El potlach es la forma prototípica que adquieren los intercambios en los sistemas de redistribución, en los que un núcleo familiar aporta una gran cantidad de recursos y todos los miembros de la comunidad obtienen alimento y/u otros objetos. El objeto de estas ceremonias es la redistribución y, como apuntábamos anteriormente, no son forzosamente menos

igualitarios que los sistemas de reciprocidad. La cuestión clave aquí parece radicar en el cambio de la función del redistribuidor, en qué momento de la evolución social adquiere la capacidad de retener bienes y acumularlos, y posteriormente de utilizarlos para la generar una posición social de dominio. Habíamos visto, con Harris, que esta posibilidad está condicionada por la existencia de recursos materiales abundantes, y en este punto coincide con Sahlins, para quien también existe un condicionamiento de la estructura económica hacia sistemas de reciprocidad cuando el entorno material es limitado (Sahlins 1977: 232). No obstante, esto es una necesidad, no una obligación, es decir, es una condición *sine quae non*, pero no determina su aparición. Sahlins aporta una reflexión de importancia en este punto al señalar la desigualdad material que se puede producir en situaciones de riqueza material, atendiendo a dos factores, la acumulación y la organización política (Sahlins 1977: 224 y ss). Adoptando una perspectiva gradualista, la propuesta viene a defender que estos dos elementos son los que marcan la diferencia entre sistemas igualitarios y sistemas jerárquizados, puesto que la posibilidad de acumular bienes en grandes cantidades permite un juego en el momento de retener y distribuir, y la aparición de figuras que obtienen logros importantes para la comunidad o para otros miembros de la comunidad genera adhesiones y, en último término, subordinación. Sin embargo, creemos que esta explicación deja algo inexplicado: ¿por qué se toleran socialmente estos comportamientos? Los bosquimanos o los nuer no permiten, sino que penalizan, cualquier capitalización de un logro personal, puesto que lo entienden como un elemento dañino para el grupo, pero es la aparición de estos comportamientos lo que posibilita la aparición de jerarquías sólidas. Es evidente que en la abundancia de recursos las prescripciones que regulan la circulación de bienes y las actitudes sociales aceptables se modifican, pero no tenemos un criterio cierto para explicar por qué. Sin embargo, si seguimos el análisis de los dos antropólogos a quienes estamos refiriéndonos para este punto, parece posible esbozar dos elementos que tienen que estar contenidos en esta transformación: la cercanía social, que sin duda tuvo que relajarse con el crecimiento de la población que va parejo a la disponibilidad material, y, desde un aspecto más funcional, la escasa importancia de regular la competitividad. Si son los vínculos de cercanía los que establecen la norma, como señala Sahlins en su teoría de los círculos concéntricos, es de esperar que una ampliación del número de miembros que componen la comunidad conlleve una relajación del control social – y en este punto debemos recordar que el surgimiento de la tribu viene asociado al descubrimiento de formas de relación social dispersas – y posibilite la aparición de una socialidad más vertical y menos igualitaria. Por otra parte, el criterio de

autocontención material que, en el plano funcional, justificaba el control de la apropiación individual de bienes o prestigio, puede pasar a ser sustituido por un fomento de la competitividad que maximice la adquisición de bienes en entornos naturales ricos en recursos.

Así, la cuestión del *potlach* viene a ser explicada por estos factores. Que una forma de redistribución acabe evolucionando hacia ceremoniales de consumo masivo y exhibición de bienes tiene mucho que ver con los dos factores que venimos manejando como elementos condicionantes de las formas de cooperación. El *kula*, la obligación que se adquiere al recibir un don, es desplazado por el *potlach* en cuanto la organización política y las condiciones materiales se orientan a formas de explotación más exhaustiva de la naturaleza y de menor control colectivo en lo social. De ahí que formas como los *potlach* destructivos, de los que habla Harris (1999: 374) sean comprensibles como una exhibición de la nueva forma de relación social, aunque aparezcan como ceremoniales totalmente disfuncionales en términos económicos.

No obstante, es importante apuntar que, ni en la posición de Harris ni en la de Sahlins, se defiende un desplazamiento total de unas formaciones económicas por otras, sino de una sustitución como formas dominantes o con mayor importancia en el desarrollo material, lo que no implica que las formas anteriores hayan sido eliminadas. Al contrario, estas formas persisten, reducidas a posiciones más marginales, pero con una operatividad real en el funcionamiento social. Así, el cuidado de la prole, las relaciones dentro del núcleo familiar y muchas otras relaciones sociales han mantenido una lógica ajena al intercambio y son elementos sustanciales del sostenimiento de la sociedad como han señalado diversos antropólogos y como examina modernamente la teoría económica feminista (Pérez Orozco, 2014).

Esta sería, en líneas generales, estos son los elementos que podemos obtener del estudio de los sistemas de cooperación y reciprocidad en la línea antropológica de Malinowsky y Mauss – y que ha sido posteriormente desarrollada, entre otros autores, por Sahlins. Sin embargo, esta línea también tiene sus críticas. Autores como Abduca (2007) defienden que la teoría de la reciprocidad está viciada por la reinterpretación sucesiva de diversos autores, y que la relación entre don y reciprocidad ha sido forzada hasta desviarla del interés original de Mauss, que se dirigía a los objetos de intercambio como elementos físicos cargados de significado moral o religioso. Sin embargo, pensamos que la obra de Mauss, aunque en algunos pasajes aísla y

analiza separadamente estos aspectos, no separa la teoría del don de las relaciones sociales³². Parece mucho más interesante mantener el análisis del don dentro del marco de las relaciones sociales de las sociedades humanas, ya que hace justicia al concepto de don y, en el plano funcional, tiene mayor potencia explicativa.

También es interesante referirse a autores que han analizado la reciprocidad desde posiciones que podríamos llamar “optimismo antropológico”, como es el caso de Alexander (2005), que parte de la afirmación de que los seres humanos tienen una tendencia a cooperar dentro de esquemas de reciprocidad. Mackenzie lanza esta propuesta siguiendo a Fehr y Henrich (2003), pero no detalla fuentes concretas, y creemos que es una afirmación muy endeble a la luz de la diversidad de resultados y también de acuerdo a lo que hemos expuesto a partir de Harris y Sahlins, que nos lleva a defender, más que una tendencia genérica a cooperar en términos de reciprocidad, una tendencia a adaptar los comportamientos a normas sociales y estrategias adaptativas del grupo. Esto nos permite enlazar con la cuestión de la intencionalidad, que está en el centro de la propuesta de Alexander y que, sin embargo, sitúa la reciprocidad en un marco cerrado, muy por debajo de la amplitud de situaciones sociales en las que puede producirse. Si los comportamientos recíprocos se limitan a aquellos contextos en los que un sujeto asume de forma intencional una estrategia de colaboración, todos aquellos comportamientos de cuidado altruista que se producen en los esquemas de reciprocidad generalizada quedaría fuera – pues es difícil pensar prácticas cotidianas y en buena parte rutinarias que están en el sostenimiento de las sociedades humanas, como puede ser el cuidado de las crías o la vigilancia de amenazas para el grupo, son objeto de reflexión y adquieren intencionalidad explícita – al igual que los comportamientos socialmente dirigidos mediante las normas del grupo y todas aquellas formas de intercambio en las que influyen creencias y deseos no conscientes.

Más interés tiene la idea de Wiener (citado por Narotzky 2004: 79-81) que, en la línea de la comprensión holística característica de la antropología, plantea un modelo que recoja el conjunto de transacciones que se dan en las sociedades, y desde ese planteamiento critica la teoría del don y la reciprocidad – por no asumir suficientemente la perspectiva de conjunto – y propone sustituir la noción de intercambio recíproco por la de reemplazo, que describiría el

³²Por otra parte, la fidelidad a un autor no tendría por qué ser criterio de una buena investigación; muchos autores incorporan elementos que no llegan a desarrollar y trabajan temas que posteriormente son desarrollados por otros investigadores con resultados de importancia.

proceso completo, desde la entrega de un objeto, la devolución y, en su caso, la obligación que genera y que puede proyectarse en múltiples sujetos de la tribu o encadenarse a través de distintas generaciones. Este mecanismo recogería, de acuerdo con la autora, una noción del intercambio mejor encastrada en el hecho social y permitiría dar cuenta de las diversas formas de esfuerzo social que se dan en los grupos humanos como un continuum. No obstante, aunque tal vez esta aproximación insista más en la cuestión de la globalidad de los intercambios, lo cierto es que esta misma perspectiva está presente en Mauss o Sahlins, aunque en ambos autores es fácil encontrar una idea de circularidad que, en la alternativa propuesta por Wiener es superada por una concepción más dinámica y menos lineal, lo que permite recoger mejor las potenciales relaciones a lo largo del tiempo.

En conjunto, autoras como Narotzky, que recogen críticas y aportaciones, no cuestionan el marco general definido por esa línea de investigadores a la que nos referíamos con anterioridad, como son Malinowsky, Mauss, Sahlins. Al añadir la aportación de Harris, que se fundamenta en la perspectiva materialista y viene a coincidir y complementar la línea de Sahlins, creemos tener un mapa teórico sólido para la descripción de las relaciones de cooperación y reciprocidad. Sin embargo, y para completar este tema, es importante recurrir a análisis que vienen del ámbito de la ciencia política pero se enmarcan en esta discusión: fundamentalmente, la discusión de Axelrod. Con esto, salimos del ámbito estrictamente antropológico, pero consideramos que es importante abordarlo aquí dado que en este punto analizamos la cooperación en profundidad y no tendría sentido dejar fuera aportaciones significativas por una cuestión de ordenación metodológica.

La cooperación desde el punto de vista de la teoría de juegos

La teoría de juegos ha sido una de las áreas de experimentación que más se han explotado en el tema de la cooperación, y especialmente en torno a las variantes realizada sobre el dilema del prisionero. Robert Axelrod dedicó buena parte de su vida profesional al estudio de lo que este tipo de experimentos podían aportar a la cuestión de la cooperación; y amplió su visión mediante la colaboración con W. D. Hamilton, que aporta el análisis de posibilidades adaptativas desde la perspectiva evolutiva. Sobre la obra de Axelrod, al igual que el resto de análisis basados en la teoría de juegos, hay que adelantar una crítica fundamental que afecta a

la metodología, y es que suponen un reduccionismo fuerte, por lo que no debería hacerse una lectura de sus resultados como directamente aplicables a la teoría del comportamiento humano, sino en contraposición con otras líneas de investigación, que la complementan. La teoría de juegos, bien aplicada – como es el caso de Axelrod – puede dar pautas de actuaciones estratégicas y comportamientos en situaciones genéricas, y por lo tanto, apuntar límites, escenarios de conflicto o actitudes, pero no es legítimo extraer conclusiones que pretendan dar cuenta de tendencias de comportamiento. Una modelización siempre implica una reducción de las variables, puesto que sin un cierto grado de abstracción es imposible construir modelos adecuados para la experimentación, pero en el caso de la teoría de juegos, tal y como se plantea la investigación de Axelrod, el modelo deja fuera cuestiones centrales para el estudio de las sociedades humanas como son la diversidad de posiciones sociales, funciones y relaciones, a lo que se añade la importancia de las normas sociales y la construcción de elementos ideológicos que van desde la identidad del grupo, las creencias sobre la constitución de lo real – ya sean éstas religiosas, míticas o filosóficas – que son parte imprescindible de la explicación del comportamiento. A esto se añade, en el caso de Axelrod, una posición teórica que sitúa al ser humano en la línea de la *rational choice* (Axelrod 1984) – muy en la línea de la economía convencional – que supone una afirmación de valor injustificada y que es superada por el análisis de la socialidad humana tal y como lo venimos definiendo en este trabajo.

No obstante, insistimos en la capacidad de estos modelos para apuntar conflictos y límites y en este punto nos detendremos en el texto de Axelrod. Al entender la cooperación como un juego entre individuos que tratan de maximizar sus resultados, el elemento central de su análisis es el de estrategia, esto es, cálculo de las diversas posibilidades que se abren en cada intercambio y en la sucesión de intercambios en el caso de que haya lugar a ellos. Desde esa aproximación, Axelrod comienza su obra señalando que la estrategia adoptada en cada caso y, más allá de eso, el concepto de la cooperación y de los agentes que intervienen en ella, condicionan el desarrollo de las estrategias (Axelrod 1984: 3). Así, si un agente prevé que el individuo con el que actúa no va a cooperar, su estrategia será no cooperar; de igual modo, al no cooperar está produciendo una imagen de individuo que no coopera y, por lo tanto, inducirá la falta de cooperación de otros sujetos. De esta forma, nuestras perspectivas se pueden comportar como profecías autocumplidas, al inducir el comportamiento que esperamos, lo que tiene un impacto fuerte en el caso de conflicto entre distintos grupos. En la

constitución de grupos sociales, la reputación pasa a ser una cuestión fundamental, en la medida en la que es la forma de prever los comportamientos de los sujetos con los que se van a dar los intercambios. En una situación ideal de reciprocidad los sujetos no se diferencian entre sí, pero en el momento en el que surge cualquier diferencia, esta se puede proyectar en la reputación y afectar a las expectativas de cooperación; en el momento en el que un colectivo empieza a mantener reservas respecto a la cooperación de los sujetos de otro u otros colectivos, la reciprocidad se rompe y se generan rupturas sociales entre los diversos grupos, con consecuencias materiales dado que los grupos más grandes o con mayor impacto jerárquico pueden imponer estrategias y obtener sistemáticamente mejores resultados en los intercambios (Axelrod 1984: 147).

Esto, sin embargo, es contradictorio con las conclusiones de la investigación en teoría de juegos, que afirma la superioridad de la reciprocidad como estrategia de intercambio entre diversos sujetos. En diversos experimentos se ha mostrado, sobre modelos teóricos, que la estrategia que consiste en cooperar siempre excepto con aquellos sujetos que no cooperan es la que da mayores réditos a todos los sujetos (Axelrod 1984: 14); sin embargo, esta estrategia tiene sus condicionantes. En primer lugar, exige estabilidad y continuidad en el tiempo. En un caso de intercambio puntual, la estrategia más beneficiosa puede ser no cooperar sino tratar de obtener todo el contenido del intercambio, pero en una situación de intercambios constantes – como es la que se produce en los grupos humanos – la cooperación ofrece mejores resultados siempre que haya una mínima estabilidad. Y en este proceso se evidencian algunas conclusiones interesantes: primero, que la cooperación no tiene por qué ir acompañada de acciones racionales ni conscientes; segundo, que sus resultados no se traducen en una devolución inmediata ni equivalente, sino que pueden estar mediados por las necesidades mutuas de los sujetos del intercambio; y tercero, que exige comprensión de las necesidades ajenas y previsión de futuro (Axelrod 1984: 16-19). Sobre estas bases se podrían construir relaciones de reciprocidad entre colectivos ajenos, lo que el autor llama “cooperación sin amistad”, que ejemplifica con un episodio bien documentado de la I Guerra Mundial, cuando varios cuerpos de soldados británicos y alemanes que estaban en posiciones enfrentadas desarrollaron diversas formas de no disparar unos sobre otros (Axelrod 1984: 73 y ss.). La cuestión, para el autor, consiste en lo siguiente: en la medida en la que se da una situación de prolongación de la guerra, la inmovilidad de las posiciones y la certeza de que un cambio en la situación era improbable producen el escenario perfecto de la cooperación recíproca, y

ambos bandos dejan de disparar³³. Es interesante ver como se dan dos procesos destacables que en la teoría de juegos no se pueden mostrar y que en el desarrollo de una situación real se evidencian con claridad: la ritualización y la proyección moral. Cuando los soldados perciben la reciprocidad como una situación estable, se desarrollan estas dos actitudes que se muestran en hechos como que los soldados ingleses se acercan a ver los disparos de la artillería alemana - efectuados para disimular, pero con intención de no alcanzar al supuesto objetivo – y cuando un disparo alemán alcanza las filas inglesas, un oficial de ese bando sale de la trinchera para pedir disculpas y explicar el error, mostrando un arrepentimiento explícito (Axelrod 1984: 85). El acuerdo tácito se rompe cuando los oficiales introducen una nueva unidad que rompe el equilibrio y desencadena las agresiones, con lo que la confianza entre los dos bandos se rompe, arrastrando la reputación y por lo tanto la voluntad de cooperar.

El panorama que se deriva del planteamiento de la teoría de juegos es el de una reciprocidad que funciona como marco estratégico de éxito dentro de unas coordenadas muy concretas, y con unas limitaciones fuertes. Axelrod dedica una parte de su obra a especular con posibles formas de incentivar la cooperación; dejando a parte de aquellas recomendaciones que son simplemente repeticiones del diagnóstico – por ejemplo, la insistencia en que si la reciprocidad prospera en contextos prolongados estables, habría que fomentar sociedades con contextos sociales prolongados y estables – abunda en la importancia de la enseñanza y transmisión de las ventajas de la reciprocidad, lo que no deja de ser contradictorio con su propio análisis, que se basa en el interés común, y no en la conciencia de los sujetos.

Hemos comenzado este epígrafe planteando distancias respecto al desarrollo de la cuestión de la cooperación recíproca en la teoría de juegos, y en este punto podemos afirmar que las conclusiones de Axelrod al desarrollar su análisis apuntan a sus propias flaquezas. Decíamos que al asumir el carácter formal se quedan fuera del análisis elementos de enorme importancia en el estudio del comportamiento sin los cuales no se pueden evaluar las interacciones sociales, y ya en repaso de la propuesta del autor norteamericano hemos observado que la proyección moral y ritual sólo surgen en el momento en el que el desarrollo teórico sale de la

³³ Los dos bandos estaban inmersos en una guerra de posiciones, como munición limitada y problemas para avanzar hacia posiciones contrarias. Esto producía una situación en la que la muerte de soldados del otro bando no causaba ningún avance real en la disputa por las posiciones contrarias, y se tradujo en acuerdos tácitos entre soldados alemanes e ingleses, hasta alcanzar la celebración común de la navidad de 1914. Axelrod utiliza abundante documentación de historiadores que han recogido estos hechos, que se

teoría de juegos – aunque mantenga siempre la perspectiva formal – y entra en un episodio real. Pero, además, las conclusiones sobre la pervivencia de la reciprocidad como estrategia muestran no haber comprendido cómo funcionan las sociedades reales. El equilibrio, la estabilidad y la igualdad de los agentes que presupone la teoría contrastan con las formas de desarrollo de estructuras de dominio que el propio Axelrod trata en su obra. Si la existencia de grupos que se diferencian y tienen reputación colectiva, en tanto grupo, puede llevar a posiciones enfrentadas y al establecimiento de estrategias de no cooperación, parece evidente que la posibilidad de sociedades en las que predomine la cooperación recíproca es imposible, porque la propia dinámica de la socialidad humana induce la creación de grupos de afinidad. Sin salir de la teoría de juegos, se puede afirmar que los individuos en posición dominante adoptarán estrategias de control y no cooperación, y las estructuras sociales siempre incluyen la posibilidad de que surjan muy diversas formas de dominio. En este caso, lo que parece escaparse del análisis formalista es la cuestión del interés material y las relaciones de poder. Aquí hay que añadir la crítica de otro aspecto que, creemos, también se debe a la orientación formalista de la investigación, y es la cuestión de la convivencia de estrategias. Para Axelrod, la existencia de una estrategia dominante elimina a las demás estrategias posibles, como si los grupos humanos se comportaran de acuerdo a pautas sociales homogéneas que uniforman la actividad. Los estudios antropológicos, por ejemplo el de Sahlins, no dicen lo mismo: muy al contrario, defienden la existencia de varias prácticas sociales con estrategias diferenciadas, de acuerdo al nivel de cercanía social, el parentesco o la posición social del sujeto. Así, incluso en las sociedades más jerárquicas, el cuidado de las crías siempre se desarrolla de acuerdo a criterios de reciprocidad generalizada, pero eso no implica que el conjunto de la sociedad siga esta estrategia en sus intercambios. La incapacidad de tratar estas cuestiones, causado por el seguimiento casi exclusivo del análisis formal de la teoría de juegos, deforma el diagnóstico e impide elaborar un escenario de las modalidades de cooperación, que son sin duda más complejas y se desarrollan con una capilaridad profunda.

desarrollaron con la oposición explícita de los oficiales, que tenían órdenes de atacar, lo que produjo escenas de fingimiento acordado en las que soldados de uno y otro bando disparaban al aire o a objetivos inexistentes con la intención de satisfacer las órdenes de sus superiores sin romper el acuerdo tácito de no agresión.

Una reciprocidad fuerte

De mayor importancia es la aportación de los economistas Gintis y Bowles, que estudian elementos de la teoría de juegos junto con otros aportes teóricos y experimentales, sin ceñirse a un análisis meramente formalista. La hipótesis que podríamos considerar central es la de que existe una forma de reciprocidad que definen como “reciprocidad fuerte”, que consiste en una tendencia a prestar apoyo – esto es, a realizar esfuerzos en favor de la idoneidad adaptativa de terceros – sin exigir de compensación, y en la voluntad de penalizar las faltas en la cooperación. Igualmente, ambos autores defienden una tendencia generalizada a satisfacer necesidades básicas y a mantener un equilibrio entre los miembros de la comunidad (Bowles y Gintis, 2001).

Apoyan estas posiciones en varios experimentos y en datos demoscópicos que muestran la voluntad de la mayoría de la población a atender a los sectores más desfavorecidos en la medida en la que se produce un retorno por parte de los receptores de atención, y una tendencia a rebajar este criterio en los casos de necesidad básica. Para que se dé esta cooperación, Bowles y Gintis – junto con otros autores – establecen un marco de desarrollo que incluye, en primer lugar, una cierta estabilidad social, que permita la reiteración de las interacciones y el seguimiento de las pautas de cooperación. En efecto, para que un grupo de cooperadores persista y no sea desbordado por individuos no-cooperadores, necesita que la reproducción de las condiciones de cooperación en condiciones sostenibles, esto es, dentro de un marco en el que se reiteran y se controlan sistemáticamente. Esto nos permite enlazar con otros dos puntos importantes, el control social y la penalización.

La penalización es una pieza clave porque es la que permite que los free-riders no sean favorecidos por un sistema de reciprocidad y, a medio plazo, acaben eliminando el carácter cooperativo. Efectivamente, si una comunidad en la que la reciprocidad es la pauta general no es capaz de penalizar los comportamientos que se aprovechan de la cooperación sin aportar, se favorece la desigualdad. La reciprocidad está basada en el hecho de que todos los sujetos tienen interés en recibir o en saber que recibirán si se dan ciertas condiciones; sin embargo, la presencia de individuos sujetos a hacer trampa no sólo provoca indignación moral, sino que altera esa perspectiva e invalida la seguridad colectiva para todos los miembros del grupo.

Para controlar estos comportamientos, los sujetos penalizan a quienes no cooperan, pero este comportamiento es, a su vez, esfuerzo sin retorno, puesto que el efecto de ese castigo es una contención de comportamientos indeseables que no tiene repercusión directa en el sujeto que lo lleva a cabo. Bowles, Gintis y sus colaboradores concluyen que, para que sea viable, tiene que estar soportado por una comunidad que refuerce el comportamiento recíproco tanto que la penalización sea un esfuerzo de muy bajo coste; sólo en esos contextos puede ser viable (Boyd, Gintis, Bowles y Richerson, 2004). Por otra parte, este esfuerzo exige un marco de control social que permita localizar a los free-riders e imponer el castigo, así como establecer lazos de confianza entre los cooperadores. El control está garantizado por la propia comunidad, en la medida en la que ésta hace posible un conocimiento mutuo, lo cual lleva a los autores a plantear que no sólo es una herramienta para la reciprocidad como sistema adaptativo sino que, además, permite mejorar el flujo económico al aportar información que no es accesible ni a sistemas de mercado ni a sistemas de economía planificada por el estado (Bowles y Gintis 2004).

Lo dicho hasta aquí se nos lleva hacia otro de los puntos que Bowles y Gintis destacan: la necesidad de un marco social específico para el desarrollo y la sostenibilidad de un sistema de reciprocidad fuerte. A lo largo de los años, ambos autores han presentado este marco con características ligeramente diferentes en su formulación, pero el corpus básico de rasgos que posibilitan la reciprocidad fuerte se mantiene estable: socialidad intensa, interacciones reiteradas, los mecanismos de control social en los que nos hemos detenido brevemente, e igualdad. En un marco que responda a estas exigencias es posible una reciprocidad que se mantenga en el tiempo, pero esto, a su vez, nos lleva a uno de los problemas más importantes de la reciprocidad fuerte. La igualdad plantea un problema en lo que se refiere a la caracterización cultural de los grupos que pueden convivir bajo una misma comunidad. Dado que la igualdad tiene que ser alta y dado que las interacciones tienen que tener un alto nivel de reiteración y no pueden estar sesgadas por el grupo – es decir, no pueden producirse exclusivamente entre miembros de cada uno de los grupos – la convivencia de una comunidad en términos de reciprocidad fuerte exige que se las culturas se homogenicen en términos económicos. Esto plantea fuertes problemas culturales, como hemos visto en el epígrafe dedicado a aculturación, pero también desafíos en lo que se refiere al intercambio recíproco. Bowles y Sethi (2004) señalan dos: en primer lugar, para que esta homogeneización en términos económicos se produzca, debe darse un marco en el que uno de los grupos es

claramente mayoritario, si no se da esta situación, el coste del proceso será demasiado alto para los miembros de los diversos grupos y no se podrá efectuar la unión en una única comunidad; por otra parte, la configuración social de los grupos tiende a realizarse sobre elementos identitarios y estos elementos determinan la frecuencia de los contactos e interacciones de un grupo, que muestran un sesgo endogámico. Este punto toma prestadas las aportaciones de la teoría de juegos y de la sociología, y sitúa el estudio de comunidades en un punto desde el que es muy complicado no derivar en la competencia intergrupar sistemática. Si la dinámica de relación de grupos que se integran en una misma comunidad no es capaz de encontrar mecanismos de identificación colectiva, la actuación de los sujetos seguirá sesgada hacia su propio grupo y por lo tanto la reciprocidad fuerte sería una estrategia cooperativa inadecuada, mientras que la pacificación entre grupos desiguales o el conflicto pasarían a ser alternativas factibles. A estos dos problemas se suma un tercero, la tendencia homogenizadora en lo cultural; para que los grupos pierdan su sesgo debe producirse una homologación cultural de cada uno de los grupos, con la consiguiente pérdida de una diversidad social y cultural que es valiosa por sí misma y que configura la identidad colectiva. Puesto que, además, los elementos culturales identificadores son recurrentemente la religión, etnia, idioma, etc, es evidente que o bien se tiene que dar una masiva pérdida cultural o bien se producirían fenómenos de discriminaciones sociales indeseables.

Segundas conclusiones preliminares

La producción de la moral en el contexto comunitario

La primera conclusión, y la más evidente, es que el marco del comportamiento se problematiza enormemente a la luz de la antropología. Por una parte, con el surgimiento de la tribu – como agregación de grupos – se abre la puerta a una socialidad mucho más compleja que la del grupo. La articulación de las relaciones entre los distintos grupos que conforman la tribu se desplaza a otros contextos, partiendo de la base de que los seres humanos son conscientes del hecho de que existen vínculos familiares con los otros grupos, lo que modifica la cuestión de los intereses comunes. Si un grupo primate, dominado primordialmente por dinámicas endogámicas, tiene su interés más inmediato en la supervivencia, y ésta se articula en la conservación del territorio y la defensa de los recursos, en el caso de grupos con vínculos de parentesco cruzados, se dan intereses emotivos y evolutivos no sólo en la pervivencia del propio grupo, sino en la de todos aquellos grupos que conforman la tribu. En esta cuestión hemos señalado la aparición de una fuerte capacidad de abstracción como un prerequisite, pero también debemos señalar que se trata de un mecanismo que permite la elaboración de valores y normas y potencia la interrelación de los grupos muchos más allá de la construcción tribal. Mediante el lenguaje se elaboran relatos, discusiones y elementos culturales que forman elementos de agregación social con un impacto potencial muy superior a la superación de la endogamia tribal, y la multiplicidad de sociedades humanas que cuentan sus miembros por millones son buen ejemplo de ello, como trataremos de explicar en la parte dedicada a sociología. La cuestión del endogrupo, por lo tanto, muta, pero no desaparece, como – por razones obvias – tampoco lo hace la dependencia ecológica.

En este marco, aparecen otros elementos de cohesión social: lenguaje, afectos y normas pasan a ser los ejes de la agregación. Con esto, se produce un paso evolutivo que sitúa a la especie humana en un estadio significativamente distinto. Siguiendo a Zubiri señalábamos que el cambio diferencial está en la ruptura de la *justeza*, en tanto que los animales no humanos responden a los condicionantes de forma no reflexiva mientras que el ser humano puede afrontar las diversas situaciones de la existencia con una evaluación racional. Se quiebra, por

lo tanto, la univocidad de la respuesta a estímulos y se complejiza el comportamiento. La posición de Zubiri es demasiado taxativa, puesto que los primates superiores muestran margen de arbitrariedad en algunas actuaciones, y por lo tanto es más adecuado hablar de *grados de libertad*; no obstante, podemos coincidir con Zubiri en que se produce una transición a un estadio evolutivo superior en el que la libertad humana aumenta de forma decisiva. Esto tiene una manifestación clara en la formación de grupos amplios con diversas posibilidades de organización y regulación. La articulación de este proceso se desarrolla en dos esferas: primero, en la organización de las relaciones internas de la comunidad; segundo, en la construcción de formas de obtener los recursos necesarios de la naturaleza. No se trata de dos esferas autónomas, sino de campos relacionados que funcionan como vasos comunicantes, como muestran las transformaciones sociales que se producen en reacción a modificaciones de la disponibilidad material, acreditadas por el equilibrio entre estructuras sociales horizontales y relaciones jerárquicas, que hemos visto al tratar autores como Sahlins, pero también otros como Boehm (2012: 136). Así pues, tenemos un marco general en el que aparecen posibilidades de decisión racional y articulación amplia de grupos, sobre unas bases que son potencialmente replicables – la discusión mediada lingüísticamente – pero que, no obstante, permanecen bajo el condicionamiento de la relación con la naturaleza, que actúa como un límite presente en cualquier desarrollo cultura. Esto es, la ruptura de la justeza se produce, pero sólo de un modo parcial.

Las normas surgen como la herramienta fundamental para articular los equilibrios sociales. Si bien lo normativo estaba ya presente en los primates superiores, en el escenario de una cultura compleja en la que hay una relativa capacidad de decisión, las normas son el nexo de los comportamientos y forman el marco de expectativas comunes. El primer elemento en el que coinciden los distintos autores que hemos estudiado es el hecho de que las normas se producen colectivamente; esto es, que las pautas de lo que se puede y lo que se debe hacer son determinadas por el grupo. Esto no quiere decir que toda la comunidad participe de forma homogénea y horizontal, puesto que la jerarquía y las posiciones de poder están presentes, pero sí implica un desplazamiento en la forma en la que lo moral se ha concebido en proyectos éticos como el kantiano: no hay lugar para un moral de individuos, puesto que la articulación de la normatividad en la que se condensa lo moral es inevitablemente un producto de la acción del grupo en el marco de la realidad, esto es, de los intereses materiales, la estructura social y los límites de la realidad objetiva.

Esta normatividad socialmente elaborada tiene, como ya mostraba el análisis del comportamiento primate, una base inmediata en la elaboración de expectativas comunes, que ha sido trabajada específicamente por Tugendhat pero está implícita o explícitamente presente en Chapais y De Waal. En este último autor la producción de expectativas comunes se formula bajo la teoría de la *regularidad social*, entendida ésta como una necesidad social de dotarse de formas de funcionamiento que hacen que la vida social sea predecible. Surge aquí una nueva limitación: la posibilidad de discutir y adoptar pautas de comportamiento común es tal sólo en la medida en la que se produce de forma reconocida colectivamente y con una cierta estabilidad. Así pues, no se trata de que los seres humanos puedan dotarse de normas, sino de que las necesitan porque su capacidad de decisión sólo puede tomar cuerpo real en la normalización y estabilización de dichas pautas. Y, si damos validez a la teoría de Chapais, hay que añadir la vinculación de las normas con las necesidades de la colectividad. Recordemos que para Chapais la prohibición del incesto, como un rasgo común en la generalidad de las poblaciones humanas, es el ejemplo de normatividad. Se trata de un ejemplo en el que el objeto de la norma está vinculado con la supervivencia del grupo, y puede ser reafirmado por ejemplos mostrados por De Waal, en los que las normas sirven para mantener el estatus quo del grupo pero también para contener tendencias antisociales de los miembros jerárquicamente superiores. La pervivencia del grupo estaría así en el surgimiento de la norma, que tendría un doble objetivo: establecer pautas para el buen funcionamiento social a través de la generalización de una serie de expectativas compartidas y hacerlo de tal forma que dichas pautas sean garantes del mantenimiento de los intereses colectivos.

Otro factor importante a tener en cuenta es que, en el funcionamiento de la norma moral están siempre los sentimientos morales. Los tres autores que hemos analizado hablan de la indignación, la vergüenza o la ira como la motivación inmediata de la actuación moral, lo que viene a confirmar las actitudes de los primates en la supresión de conductas. Rechazo, asco, vergüenza o culpa son también situaciones que dan lugar al ejercicio de un control social, como afirma también Boehm, para quien el sentimiento de vergüenza está presente en todas las culturas y forma la piedra angular del autocontrol moral (2012: 20). La reflexión moral, entonces, no surge en abstracto, sino que es producto de la relación emotiva del ser humano con sus propias tendencias de comportamiento. Su reflexión surge y le permite distanciarse de lo estrictamente “instintivo”, pero no separarse de él en un sentido literal, puesto que toda reflexión surge de las propias percepciones y por lo tanto tiene su base en las tendencias no reflexivas.

Así pues, tendríamos dos teorías explicativas y complementarias: por una parte, una necesidad social de normatividad para articular las conductas del conjunto de los miembros del grupo y orientarlas al mantenimiento de los intereses comunes y, en el plano de la motivación para la actuación de los sujetos, una serie de emociones morales que canalizan la percepción de las acciones y motivan el juicio moral en forma de sentimiento de rechazo o aprobación. Estas emociones, por otra parte, se reducen a los sujetos que cada comunidad reconoce como miembros, como atestigua Sahlins, y se aplican de forma diferenciada a los distintos niveles de pertenencia hasta encontrar el límite en los sujetos ajenos, ante los cuales la vigencia de normas estaría simplemente suspendida – motivo por el cual los grupos, cuya importancia parecía desvanecerse al hacerse borrosos sus propios límites, vuelven a ser clave.

Por último, tenemos que introducir dos nuevos factores: las relaciones poder dentro de los grupos y la mediación cultural de la norma y el grupo. En relación con lo primero, las relaciones de poder remiten, en primer lugar, a la jerarquía, como tendencia potencialmente heredada de los primates y que está en el centro de la regularidad social para la teoría de De Waal en sus primeras formulaciones (no así en las posteriores, como hemos señalado en el desarrollo del capítulo 4). En este punto tenemos que traer de nuevo a Boehm, quien llama la atención de forma insistente (2012: 65-66, 143) en el hecho de que, en una estructura social de cooperación, el desafío más relevante no es el de los *gorrones*, sino el de los *matones*, que son quienes pueden someter al grupo o parte del mismo en función de intereses particulares. Esta es una dinámica que se ilustra bien en los comportamientos de control que el conjunto del grupo realiza sobre los individuos dominantes, descritos por el propio Boehm (2012: 150), que pueden llegar desde la presión social no violenta hasta la amenaza física o la ejecución. Existe una correlación entre esta aproximación y los esquemas de confrontación que prevé la teoría de juegos, cuando admite que, si bien en un escenario de sujetos en posiciones asimilables la cooperación es la mejor estrategia, en situaciones en las que se produzcan desigualdades el interés de los grupos mayoritarios se deslizaría hacia el control, y no a la cooperación. Esto nos lleva a una conclusión que en parte puede resultar contraintuitiva, pero se deriva estrictamente de lo que hemos estudiado: la moral no es una elección individual sino colectiva, y por eso mismo, el comportamiento moral es más generalmente *obligado* que *elegido*. Si las normas morales se dan en procesos de reconocimiento mutuo de obligaciones, los sujetos pueden participar, pero sólo en cuanto el conjunto de la comunidad acepta una norma, ésta tiene valor moral. Por ello, seguir una norma es cejar en las inclinaciones

individuales para remitirse a las pautas colectivas, incluso cuando éstas estén sesgadas por dirigirse a los intereses de una parte o recoger su percepción del mundo. Por supuesto, esto no implica que no se den comportamientos individuales de cooperación o altruismo, pero sí que los sitúa como actuaciones que deben enmarcarse en lo colectivo, incluso si lo hacen de forma conflictiva o crítica. Así, llama la atención, volviendo a Tugendhat, que éste resalte que una moral autónoma, tal y como la define, “sólo se puede entender como autonomía compartida” (Tugendhat 2008: 109) y sin embargo no extrapole a la fundamentación esta necesidad de dar dimensión colectiva a la moralidad. Antropólogos como Sahlins (1977: 206) sí han tenido en cuenta esta dimensión, en la medida en la que afirman que no hay esquemas de reciprocidad que se desarrollen al margen de lo social, y postulan que la regulación de las normas que rigen los intercambios entre los miembros del grupo o entre distintos grupos están insertos en la colectividad. Y desde una perspectiva muy distinta, pero también significativa, la teoría de juegos ha venido reforzar estas al plantearse qué es lo que sucede cuando varios grupos se relacionan con intereses contrapuestos. Sin embargo, lo establecido no lo es para siempre, como hemos visto al tratar de la aculturación: los cambios en las condiciones materiales pueden obligar a replantear los esquemas de creencias y normas, y el juego entre la vigencia de los sistemas morales que una comunidad produce, su capacidad para imponerlos y la posible existencia de divergencias o de diversos sistemas morales en un mismo grupo o grupos relacionados son también el marco de la discusión moral en el que la moralidad evoluciona. Igualmente, en este marco de una normatividad que se establece en lo colectivo, es importante recordar lo que hemos analizado sobre la diversificación de las formas de agregación que se dan en el ser humano, y traer, a la luz de este punto, las conclusiones de los estudios de aculturación. En efecto, los psicólogos estudian la aculturación muestran como los grupos culturalmente diversos que entran en convivencia establecen relaciones diversas, entre la colaboración y la coerción, y que esta relaciones pueden dar lugar a procesos de influencia mutua en los que uno o varios grupos pierden o modifican parte de sus creencias e identidades colectivas, pero no el conjunto de su tradición. En este tipo de escenarios es donde se juega la moralidad. La aportación de Gintis y Bowles insiste en estos aspectos y nos da una pista sobre los límites y peligros de la propuesta cooperativa basada en el modelo de reciprocidad fuerte, que parece mostrar una alternativa dramática entre modos de relación recíprocos, estables y con tendencia igualitaria, pero con una potencialidad brutalmente homogeneizadora en lo cultural, y modelos de competencia entre culturas con derivas discriminatorias y xenófobas.

Y aquí es obligado referirse a la mediación cultural, que supone una nueva posibilidad de desarrollo social en el ser humano; los primates carecen de la posibilidad de escalar su construcción de sus comunidades más allá del endogrupo unido por vínculos de parentesco y reproducción, pero el avance cognitivo abre la posibilidad de tener un mapa social más amplio – aunque autores como Dunbar apuntan que también sería menos sólido – y nos ofrece igualmente la herramienta para articularlo. Así pues, los vínculos comunitarios de convivencia, intereses compartidos y sentimientos morales pasan a estar acompañados por una proyección cultural, y los encuentros intercomunitarios a los que nos referíamos en el párrafo anterior van a tener lugar, al menos parcialmente, en el terreno de lo cultural. En sociedades que mantienen relaciones con sujetos con los que no conviven, el relato de la comunidad, y no sólo la materialidad de su existencia, también pesa en la configuración de “quiénes son los nuestros” y de las normas y la forma de producirlas. No cabe, extremando estas conclusiones, asumir que los elementos más estrictamente culturales van a suplir y anular la convivencia material, los intereses de las comunidades o la dependencia ecológica, pero es importante tomar nota de la relevancia de este punto porque de los elementos culturales depende buena parte de la disposición humana a cooperar o competir. Y aquí debemos recordar de nuevo a Gintis y Bowles cuando establecen que el ser humano no está más orientado a la cooperación que a la competición, sino que opta por diversas estrategias dependiendo del contexto social. A estos puntos nos referiremos en la parte 3, dedicada a sociología.

Este panorama ofrece los elementos básicos para una teoría de la moralidad compartida, en la que las comunidades serían el núcleo de construcción de lo que podríamos llamar una moralidad de cercanía y los intereses comunes harían posible una moralidad de largo alcance. La posibilidad de una ética universalista – entendida como un marco en el que las creencias y pautas de comportamiento moral son compatibles o presentan una estructura con elementos que permitan el intercambio – se dirige, de acuerdo a lo que hemos visto en estas páginas, a la necesidad de establecer una serie de pautas comunitarias compartidas, y eso podría pasar por dos vías. O bien se limita a una construcción de valores por la vía de la cultura, o bien se construye sobre intereses colectivos compartidos. Nuestra hipótesis, en este punto, es que la primera opción, desprovista de la segunda, es un camino hacia la desconexión de la realidad objetiva de la que dependemos, y por lo tanto hace que, dicho en lenguaje no académico, las sociedades *pierdan pie* respecto a sus propios límites y desubiquen sus necesidades reales. La

construcción cultural es consustancial al ser humano desde la aparición de una elevada capacidad de abstracción y la herramienta lingüística, pero si la elaboración de un paradigma ético se elabora desde una orientación culturalista, será vulnerable a proyectos de expansión material que ignoran los límites biofísicos de la realidad objetiva. Por otra parte, el gran problema de la exclusión de los diversos grupos tampoco parece abordable desde la clave exclusivamente cultural, en la medida en la que ésta hace posibles tanto imaginarios liberadores e igualitarios como escenarios de confrontación. Como muestran Bowles y Gintis, la teoría de juegos o los estudios de aculturación, la perspectiva de cooperación sobre la base de intereses comunes no está libre de este peligro, pero, puesto que el género Homo no deja de ser una especie con una serie de rasgos compartidos – relación con el entorno objetivo, socialidad, estructura psicológica, afectividad – es posible plantear una serie de intereses compartidos universalmente, en la línea de lo que Fernández Buey llamaba “la conciencia de especie”. En la parte de sociología realizaremos un análisis del modelo social de la posmodernidad como cultura paradigmática de esta cuestión, y en capítulos sucesivos trataremos de tantear las opciones de una ética que mantenga presente el vínculo con la realidad material.

Hemos cerrado la segunda parte con un marco que incorpora normas, expectativas, jerarquía, intereses sociales y emociones, junto a una proyección abstracta que abre el mundo de lo cultural. Las expectativas aparecen como el germen de una regularidad social que es necesaria para la supervivencia de animales fuertemente sociales como es el caso del Sapiens y la satisfacción de esas expectativas se realiza a través de normas. Estas normas, a su vez, no sólo dan cuenta de las expectativas, sino que también obedecen a intereses materiales con valor adaptativo y regulan la vida del grupo. Uno de los papeles clave lo tiene la emoción moral, puesto que es la herramienta que canaliza la posición de aprobación y respuesta ante la conducta – propia o ajena – y por lo tanto la que motiva la puesta en marcha efectiva de la moralidad. En esta parte de psicología estudiaremos la forma en la que la emoción se relaciona con la cognición y el papel que ambas tienen en el comportamiento moral.

Por otra parte, los estudios cognitivos nos dan una pauta de sesgos que afectan a la conducta y que han sido estudiados reiteradamente por autores como Kahneman, Tverski, Elster o Aronson. De estos sesgos se extraen multitud de conclusiones que afectan a la actuación moral, y por ello el segundo capítulo de esta parte – sexto de esta tesis – se dedicará a extraer esa influencia.

Por último, las llamadas neurociencias tienen impacto en tres áreas importantes para el comportamiento moral: formación de pautas morales, sesgos evolutivos y prevalencia del grupo. Estos aspectos formarán el último capítulo de esta segunda parte.

Emoción moral, autocontrol y consciencia

Si las emociones son el elemento desencadenante de la actuación moral, entonces el estudio de sus bases psicobiológicas es una de las áreas a las que deberíamos prestar atención. Se trata de un ámbito de investigación que ha estado presente en toda la historia de la filosofía, pero que, a la luz de los avances en el conocimiento del cerebro y el resto del sistema neurológico, ha aportado en años recientes una gran cantidad de contenidos relevantes. Esto nos permite tener una mapa de la configuración biológica que soporta las emociones y de sus relaciones con otras actividades, especialmente con los mecanismos de pensamiento racional, así como de sus patrones de activación.

Bases psicobiológicas de la emoción

Emoción, consciencia y evaluación

Un primer punto de importancia es el hecho de que la emoción no tiene un área propia y exclusiva, como sucede con otras capacidades. En efecto, al igual que el lenguaje está situado en el área de Broca o el movimiento consciente está controlado por sectores específicos de la corteza motora, sería esperable encontrar una localización en la que se procesen las emociones, pero no sucede. Aunque hay regiones que tienden a activarse de forma más intensa, como la amígdala y la ínsula, la característica de la emoción no consiste en estar radicada en un sector sino en su dispersión en varias áreas que se ocupan de diversas tareas pero se activan con especial intensidad al procesar emociones. Esto puede explicar el funcionamiento de la emotividad, que, por contraste con otros sistemas que se activan siempre en actividades orientadas, está en funcionamiento constantemente. En palabras de Luis Carretié:

“no hay momento del día en el que no experimentemos algún tipo de emoción, por débil que sea, incluso durante el sueño. Las emociones tiñen, de manera más o menos intensa, nuestra percepción y evaluación del entorno y las decisiones que tomamos para responder a él” (2016:105).

Es fácil especular con la importancia de un sistema de control difuso que está permanentemente activo, especialmente en relación con la función de desencadenante de la reacción moral que hemos observado en teóricos como Chapais o De Waal, pero no hay acuerdo total sobre este punto. Aunque es indiscutible la importancia de la diversidad de áreas implicadas en el procesamiento de las emociones (amígdala, corteza prefrontal ventral e ínsula anterior, fundamentalmente) y su capacidad para activar otras múltiples zonas del cerebro (Carretié 2016: 111 y ss), también hay autores que insisten en la importancia de que esas zonas sean también las que controlan las reacciones *instintivas*, es decir, aquellos comportamientos reglados de forma automática para garantizar la supervivencia; más concretamente, Gazzaniga apunta al hecho de que el tallo cerebral y el eje límbico regulan las emociones morales y también son responsables de los “instintos básicos”, es decir, pulsión sexual, hambre y sed (Gazzaniga 2006: 172). En cualquier caso, el carácter difuso del procesamiento psicobiológico de la emoción y su afección más intensa en dichas áreas forman parte del consenso científico y tienen importancia en la definición de las bases de la moralidad, puesto que en ambos casos se refiere a mecanismos por los cuales la vivencia de la emotividad implica una vigilancia psíquica constante y, como veremos más adelante, ciertos patrones de actuación autónoma por parte del sistema neurológico, más allá del comportamiento consciente del sujeto.

Un segundo aspecto de importancia en el análisis es la relación entre lo emocional y lo racional. Se trata de una diferenciación que está presente en el imaginario colectivo y que se mantiene en nuestro estudio en la medida en que sólo ha aparecido el aspecto emocional, dejando de lado la cuestión de la racionalidad³⁴. Los estudios de psicología, sin embargo, discuten esta separación de emoción y cognición. Así, desde los años ochenta y hasta finales de los noventa del pasado siglo se da una interesante discusión entre la teoría según la cual la experiencia emocional acompaña a los procesos cognitivos y aquella que defiende que pueden

³⁴ Nos hemos detenido en el aspecto del pensamiento abstracto, pero no directamente en su función moral, sino en la medida en la que afecta a la formación del grupo y, por lo tanto, afecta a la moralidad, pero sólo indirectamente.

darse emociones sin correspondencia cognitiva. En su análisis, Palmero y sus colaboradores (2006) se centran en dos cuestiones de interés: primero, en el aspecto conceptual, apuntan que podemos hablar de *procesos emocionales* en sentido amplio o de *emoción*, y los defensores de la existencia de emociones sin correlato cognitivo utilizan esta segunda acepción; para hacerlo, limitan la emoción a la percepción emotiva consciente del sujeto, sin dar cuenta de la experiencia no consciente que implica cualquier proceso emocional – y, como veremos después, cualquier fenómeno psíquico. Si optamos por una descripción más completa de la emoción, entendida como un proceso complejo que aflora a la consciencia sólo en sus fases finales, y aceptamos que esas fases finales no siempre se dan, tenemos que inclinarnos hacia la teoría de los procesos emocionales y cognitivos simultáneos. Es importante señalar, en este punto, que esta discusión no se dirige a la supresión de la diferencia entre emoción y cognición, sino a señalar el hecho de que no se pueden tratar como fenómenos independientes, sino correlacionados o, en palabras de Palmero y colaboradores, *interdependientes*. En segundo lugar, y en gran parte como consecuencia de la conceptualización amplia de la emoción como proceso afectivo que incluye secuencias conscientes y no conscientes, se abre la cuestión de la articulación de lo emocional y lo cognitivo. En este punto, entendiendo la emoción como un proceso de valoración en términos de aprobación o rechazo que se articula en forma de sentimiento, la posición de la interdependencia es la única que puede dar una salida teórica solvente, en la medida en la que esa aprobación/rechazo no puede darse en abstracto sino que tienen que producirse forzosamente sobre un contenido, y los procesos cognitivos son los únicos que pueden suministrarlo. La orientación de Palmero en este punto parece dejar fuera las percepciones más elementales, como pueden ser las sensaciones físicas ligadas a la supervivencia, que pueden motivar igualmente emociones – placer y displacer, en último término, pueden ser interpretados como contenidos emocionales – pero esta carencia no afecta a nuestro objeto de estudio, dado que lo moral se refiere a cuestiones de relaciones entre sujetos y de éstos con su medio. El marco que nos deja esta orientación es el de procesos emocionales que surgen en conexión y simultaneidad con los cognitivos y se relacionan con ellos como su contenido, es decir, “la emoción es una respuesta a la valoración de la significación” (Palmero et al 2006: 8). O, en terminología de filosofía moral, una emoción que funciona como desencadenante del juicio a partir de lo observado por la cognición.

Una línea que presenta confluencias con ésta es la que defienden investigadoras como Levav, que insiste en la monitorización constante ejercida por los procesos emocionales y en el hecho de que estos procesos activan la corteza prefrontal, que se ocupa también de integrar la información obtenida por los canales de procesamiento de información, esto es, por los procesos cognitivos (Levav 2005). El soporte neurológico sería la corteza prefrontal ventral, un sector de la corteza prefrontal (Carretié 2016: 126 y ss) que recibe tanto los inputs cognitivos como los emocionales, debido a sus múltiples conexiones con los sectores cerebrales que controlan estas funciones, desde la amígdala hasta la corteza cingulada anterior y otras áreas. Para Carretié, la corteza prefrontal ventral “cuenta con una posición privilegiada para integrar distintos procesos emocionales, contribuyendo a que el conjunto se experimente como coherente, y para integrar esos procesos emocionales con otros cognitivos que permitan valorar la situación de acuerdo con experiencias previas o con el contexto” (Carretié 2016: 127). Como vemos, vuelve a surgir la relación de lo cognitivo y lo emotivo, al localizar el área del cerebro que procesa ambos tipos de percepción de forma integrada, y vuelve a introducir la función de valoración, si bien en este caso, el proceso no seguiría la secuencia que apuntaba Palmero, sino que se produciría de forma conjunta, es decir: no se produce lo emocional como una forma de valoración de los *inputs* cognitivos, sino que la valoración integra lo emotivo y lo cognitivo en un único proceso.

Existen otras áreas que presentan también capacidad de evaluación, todas ellas dentro del polo frontal, que es el área fundamental del procesamiento cognitivo por su capacidad para integrar diversos procesos simultáneamente. Concretamente, la corteza cingulada anterior ejecuta las funciones de evaluación de experiencias y valoración de diversos factores para unificar la percepción y dirigir la respuesta, y el estriado actúa integrando la información sensoriomotora, cognitiva y motivacional/emocional. Esto nos lleva a avanzar un paso más en la interdependencia de procesos cognitivos y emotivos, que no sólo serían simultáneos entre sí sino también con otros relacionados con la percepción sensorial y el movimiento, y desde fases anteriores a la elaboración racional consciente. No obstante, la función de la corteza prefrontal ventral sigue siendo específicamente importante por la complejidad e intensidad de sus relaciones con casi todas las áreas de procesamiento cognitivo y emotivo y por el hecho de que es la única área en la que se producen mecanismos de retroalimentación constante entre la fuente de la percepción y el área que realiza la valoración de las percepciones, algo en lo que coincide la teoría de los marcadores somáticos de Damásio (Bechara, Damásio y

Damásio 2000) que postula una memorización de actitudes y estrategias a partir de los marcadores, y sitúa la elaboración de estos marcadores en la corteza prefrontal ventral. De acuerdo con esta teoría, los conocimientos se almacenan en hipotálamo, el tallo cerebral y el sistema límbico en forma de representaciones disposicionales (Damásio 1996: 126) y los marcadores somáticos sería reacciones emocionales inmediatas basadas en esos conocimientos y cuyo objetivo es proporcionar estrategias de respuesta rápida a las distintas situaciones. Estos marcadores, según Damásio, se desarrollan en “un proceso de aprendizaje continuo” dentro del marco social (Damásio 1996: 205).

El contexto es otro factor que debemos señalar al hablar de emoción. Albert apunta la influencia del contexto y rastrea la repercusión que, a nivel neurológico, tienen estas experiencias que se evidencian a nivel conductual. La conclusión es que el contexto influye, obligando a utilizar más intensamente los recursos inhibitorios, y más aún, estos recursos, aunque están dispersos en diversas áreas del cerebro (motoras, de control de respuesta), son activados con mayor profusión por la actividad emocional, que tendría un acceso directo a ellos (Albert et al, 2010). La influencia de los contextos y su relación con la capacidad de inhibir comportamientos y emociones abre una serie de ámbitos nuevos. Por una parte, nos obliga a completar esta panorámica de la emoción con las nociones de socialización y de control, así como con las investigaciones sobre la consciencia, que proporcionan un cuadro más amplio y han sido objeto de investigaciones con resultados a veces polémicos pero de gran interés para nuestra investigación.

Sobre este punto, António Damásio ha insistido en la importancia de la emoción, especialmente en su último trabajo (Damásio 2017) en el que introduce una noción interesante, la de homeostasis. Con este concepto se refiere la capacidad de un organismo para establecer relaciones de equilibrio en su metabolismo, de forma que los sistemas internos se regulen (Damásio 2017: 79). Para Damásio, los sentimientos son clave en la medida en la que permiten relacionarse con el entorno social y, de esta forma, introducir un criterio de comportamiento respecto a la realidad externa, permitiendo establecer relaciones de equilibrio. Así, propone una idea de homeostasis como “estado regulado por acciones orientadas hacia el aumento del bienestar” (Damásio 2017: 78)

El carácter social y la universalidad biológica de la emoción

La influencia del contexto en el comportamiento nos obliga a detenernos en la socialidad de la emoción y de los procesos neurológicos que la soportan. Siguiendo a Damásio, ya hemos señalado que el aprendizaje de pautas de comportamiento – que en la teoría del neurocientífico portugués se realizan mediante los marcadores somáticos – se realiza en ámbitos sociales, y esto nos sitúa en un marco diferente en lo que se refiere a la socialidad de la emoción, puesto que no se trata de la influencia contextual como una situación que actúa desde el exterior, sino que el propio desarrollo del aprendizaje, a nivel neurológico, tiene una base social. El proceso complejo que incluye estados somáticos automatizados, memoria operativa y atención – donde los estados somáticos activan los otros dos elementos (Damásio 1996: 221-225) – tiene su desarrollo efectivo en las relaciones comunes de los seres humanos:

El dispositivo automatizado de marcación somática [...] se ha acomodado, por la educación, al estándar de racionalidad de esa cultura. A pesar de sus raíces en la regulación biológica, se ha afinado para asegurar la supervivencia en una sociedad determinada. (Damásio 1996: 227)

Levav, a quien citábamos con anterioridad, realiza un interesante repaso de los avances en neurología de la emoción; ese trabajo le lleva a destacar cómo este aprendizaje social basado en patrones instintivos muestra una regularidad a lo largo de todo el desarrollo vital, puesto que, siguiendo a Carroll Izard, “la base neural de los sentimientos es similar en la infancia y en la madurez y continua estable a lo largo de la vida” (Levav, 2005: 19). Más aún, no sólo la base neural para reconocer los sentimientos, también la capacidad de interpretarlos sería homogénea y estaría ya establecida en torno a la edad de 8/9 años.

Estas capacidades, como Levav afirma, están conectadas con la existencia de las neuronas espejo. Dichas neuronas reproducen la información de lo que sucede en otros sujetos como si estuviera sucediendo en el propio cuerpo “para esculpir un estado corporal concreto en las regiones en las que dicho patrón puede construirse, es decir, aquellas que se sienten en el cuerpo” (Damásio 2013: 133). El cerebro, por lo tanto, está reproduciendo y monitorizando las sensaciones ajenas, de forma que tiene un input constante de la emoción experimentada

por otras personas y, puesto que la interpreta del mismo modo que las sensaciones propias, lo que está haciendo es reproducir la vivencia ajena. Desde esta perspectiva, es difícil sobredimensionar el carácter social de nuestro aprendizaje emocional.

Estos avances en el conocimiento de la base psicobiológica de la emoción han llevado a algunos teóricos sociales a tratar de elaborar una aportación. Guedes y Álvaro (2010) han insistido en la importancia del vínculo que mantienen no sólo lo cognitivo y lo emocional, sino todas las competencias específicas del sistema neurológico – memoria, cognición social, lenguaje – entendidos desde varios niveles de estudio – biología, psicología, estudios culturales, etc. Esto nos pone de nuevo sobre la pista de una “interacción y organización social ... posibles porque están íntimamente relacionados con la movilización y expresión de las emociones (Guedes y Álvaro, 2010: 37). Aunque creemos que al afirmar que las “emociones son procesos y productos sociales” están dejando de lado la base neurológica sobre la que inician su planteamiento, es importante tomar nota de su apunte sobre la influencia de lo simbólico, las normas sociales y las relaciones de poder características de lo social: se trata de un apunte clave que hemos de tener en cuenta – y al que dedicaremos atención en la cuarta parte de esta tesis.

En una línea similar avanza Ramírez Goicoechea, que también parte de la negación de la ruptura entre emoción y cognición, en su caso desde una defensa de los modelos integrados de la persona para llegar a la conclusión de que “las emociones y el razonamiento no son incompatibles sino que se vinculan en un sistema de procesamiento total de información y de la construcción del sentido” (Ramírez 2001: 185). La aportación de Ramírez desde la perspectiva antropológica le permite poner en relación la inteligencia social y la capacidad de construir sentido con la atribución de intenciones y emociones propias de la empatía, y así señalar la relevancia de estas capacidades que, más allá de proyectar la intención de otros sujetos, abre la posibilidad del “largo camino hacia la simbolización y la cultura” (Ramírez 2001: 188). No obstante, la capacidad de construir relatos culturales con base simbólica no impide a la autora mantener la atención sobre la configuración efectiva de lo social; muy al contrario, Ramírez se detiene – siguiendo en este punto a otros autores como Williams o Barbalet – en el valor estructurante de las emociones en el orden social, que habilitan la transmisión de pautas de conducta y, a la inversa, en cómo la estructuración social influye en la experiencia y transmisión de las emociones, lo que ejemplifica mediante estudios de la clase social y la emotividad. Este último asunto tiene varias lecturas que nos obligarán a

volver sobre temas que ya han surgido en páginas anteriores, ya que, por una parte, el hecho de que los grupos sociales desarrollen y reproduzcan una serie de pautas emotivas nos lleva de nuevo a la cuestión del endogrupo y, por otra parte, aporta una muestra de que ante distintas realidades materiales se desarrollan distintas pautas culturales; ambos temas serán objeto de una lectura más detenida a la luz de las teorías de la epigénesis que abordaremos en el capítulo 8.

Para cerrar este epígrafe tenemos que hacer una breve mención de los esbozos de una universalidad biológica de la emoción, que han sido materia de discusión en el estudio de las neurociencias. A lo largo de estas páginas ya nos hemos referido a elementos universales en la emoción, y el mismo hecho de que se pueda describir una estructura neurobiológica del funcionamiento emocional ya es, en sentido amplio, una forma universal de condicionamiento de la emoción. Para Damásio, como apuntábamos anteriormente, las emociones se desarrollan a partir de esa base biológica, y lo hacen culturalmente; para Levav, el sustrato común es la capacidad neurológica de aprender a reconocer e interpretar las emociones desde edades tempranas. Paul Ekman ha dedicado su recorrido académico a estudiar el reconocimiento de emociones y sus conclusiones son claras y con una fuerte base experimental: muestran que la expresión y el reconocimiento son homogéneas transculturalmente, a pesar de pequeñas modificaciones en la segunda (Ekman y Friessen 2003: 21). De forma llamativa, estas ligeras diferencias se acentúan en el control social de expresión, como muestra el hecho de que las reacciones expresivas sean diferentes en diversas culturas – y sobre todo la represión de dichas expresiones – cuando los sujetos se encuentran en presencia de otras personas (Ekman y Friessen 2003: 134-136), algo que nos permitiría especular con el hecho de que el reconocimiento y expresión están basados en pautas neurobiológicas mientras que el control de las expresiones emocionales es meramente cultural.

Consciencia, inconsciencia y determinismo

Al acercarnos a la cuestión de la consciencia – que aquí sólo podremos abordar en alguna de sus aristas – nos encontramos con lo que podríamos llamar la tentación reduccionista, en este caso elevada a la máxima expresión. Como ha relatado Michael Gazzaniga (2012: 171), se han llegado a dar propuesta de reducción de la actuación moral a los resultados de los flujos

de físico-químicos de la actividad cerebral. En efecto, el planteamiento es el siguiente: puesto que la realidad está compuesta de materia regulada por las leyes de la física, y dado que nuestros cuerpos – y por lo tanto nuestros cerebros – en tanto que cuerpos físicos dotados de condición material, no escapan a las leyes físicas y por lo tanto no se puede postular ninguna forma de libre albedrío. Hay dos estrategias que responden a este planteamiento; en primer lugar, la física atómica recoge los principios inamovibles de la materia y por lo tanto encaja en el planteamiento reduccionista, sin embargo, no se puede decir lo mismo de la física cuántica que, al contrario que la anterior, postula una serie de variables que caen bajo el principio de incertidumbre de Heisenberg (Levy 2014: 322-323). Sin embargo, la cuestión del reduccionismo físico no se limita a una mera respuesta sobre la existencia de incertidumbre; se trata de un tema de fundamentación teórica y metodológica a la que nos hemos referido en la introducción, aunque no está demás referir brevemente la posición de Gazzaniga, quien insiste en la necesidad de asumir la emergencia de distintos niveles de realidad a partir de realidades complejas y desde esta cuestión plantea el análisis del funcionamiento neurológico como un sistema con determinación tanto ascendente como descendente (Gazzaniga 2012: 166 y ss). En una línea similar avanza Evers, (2010), quien descarta la opción del reduccionismo por dos cuestiones: por una parte, afirma que la neurobiología no produce un conocimiento de hechos unívocos e indiscutibles, sino una descripción de lo que podríamos considerar unas limitaciones o condicionamientos dentro de los cuales el ser humano conserva un margen de acción; por otra parte, defiende que, incluso en aquellos procesos sobre los cuales no tenemos un control consciente, la teoría de la epigénesis nos lleva a pensar que se trata de procesos que se forman en continua interacción con lo social, y por lo tanto, desde esta perspectiva, “el cerebro humano volicional, tal y como está incorporado en su contexto cultural, social e histórico, es un órgano responsable” (Evers, 2010: 112).

Esta misma cuestión se puede seguir en la literatura científica sobre el funcionamiento neurológico en las funciones de decisión. El primer acto de esta larga controversia puede situarse en la obra de Benjamin Libet, y concretamente en un artículo de hace más de tres décadas (Libet 1985) en el que analiza los fenómenos neurológicos que tienen lugar ante la decisión de ejecutar un movimiento y descubre que hay regiones cerebrales cuya actividad no aflora a la consciencia y que actúan con antelación a las áreas de control consciente. Aunque Libet no extraía conclusiones definitivas sobre la consciencia de los actos – de hecho, en ese primero artículo se posiciona a favor de la hipótesis del carácter consciente de la decisión

(Libet 1985: 537) aunque posteriormente modificara su postura – su artículo dio origen a una fuerte discusión sobre el tema, dado que se podía interpretar que, dado que las áreas no conscientes actuaban con carácter previo, su papel era meramente constatar la iniciativa o construir un relato consciente. Así, en los comentarios del artículo, Marks sugiere un “continuum determinado de modo probabilístico” en lugar de un proceso consciente, (Libet 1985: 547), Näätänen reduce el papel de la consciencia a una “sutil decisión en relación con el siguiente movimiento en la secuencia” (Libet 1985: 549) y Vanderholf defiende que el comportamiento humano debe más a la inferencia que a la consciencia (Libet 1985: 555). La cuestión es compleja, puesto que, si bien la posición que presentábamos al inicio de este epígrafe es de un reduccionismo absoluto, los estudios de neurociencias y la enorme cantidad de datos que ofrecen sí pueden producir un marco en el que sea aceptable la tesis de que la actividad psíquica humana es resultado de un conjunto de procesos. Por otra parte, experimentos posteriores han complementado los descubrimientos de Libet; especialmente el estudio de Soon y sus colegas (Soon et al 2008), que ya no se limita a experimentos con el movimiento, sino que se extiende a otras decisiones y, por lo tanto, afecta a otras áreas del cerebro, y obtiene una anticipación de los procesos inconscientes de hasta 10 segundos, lo que parecería confirmar las tesis reduccionistas. La justificación de fondo que se suele utilizar es que estos procesos son, en último término, adaptativos, puesto que permiten la toma de decisiones rápidas sin necesidad de esperar a la lenta actuación consciente. A esto se añadirían las investigaciones de Gazzaniga sobre la función del hemisferio izquierdo como intérprete – más que como decisor – de los procesos, un punto en el que se da una curiosa situación. De acuerdo con este investigador, hay procesos que se inician en diversas secciones del cerebro pero se interpretan en el hemisferio izquierdo (Gazzaniga 2012: 99 y ss), algo que a priori encaja con algunos experimentos en psicología conductual a los que nos referiremos en el capítulo 7 y que muestran una fuerte tendencia a racionalizar las actuaciones *después de que éstas se produzcan*, esto es, tal y como prevén las teorías del hemisferio izquierdo intérprete y de la decisión inconsciente. La peculiaridad consiste en que existen investigaciones en contra de esta propuesta de lateralización de los procesos cognitivos (Carretié et al, 2000) con suficiente peso como para mantener cierta reserva, y sin embargo la aportación de Gazzaniga sobre la función racionalizadora del cerebro se sostiene pese a que esté en duda la descripción orgánica en la que el autor la fundamenta. Es decir, probablemente no hay una lateralización funcional que sitúe los procesos de interpretación en el hemisferio izquierdo, pero sí se da la función racionalizadora.

Existen también factores que ponen en duda este planteamiento. En primer lugar, el propio Libet defiende en su artículo de 1985 la existencia de mecanismos por los cuales el cerebro consciente puede retener la iniciativa de las áreas de procesamiento inconsciente, el bloqueo y la selección (Libet 1985: 538), mediante los cuales podría parar un comportamiento inconsciente y traerlo a la consciencia. En esto puede servirnos de apoyo la investigación de Botvinick, que examina dos líneas de investigación sobre la corteza cingulada anterior, una que le atribuye funciones evaluación y otra que detecta funciones de resolución de conflictos entre varias alternativas de actuación para acabar concluyendo que, pese a que ambas líneas de trabajo se han desarrollado por separado, son complementarias y pueden sostenerse simultáneamente; esto es, que la corteza prefrontal, responsable de la planificación y control consciente, tiene función decisoria, algo que viene a reforzar la descripción de Carretié, a la que nos hemos referido ya, según la cual las funciones de esta región del cerebro son clave en la toma de decisiones. Para autores como LeDoux, esta capacidad para tomar control consciente, en lo que se refiere a las emociones, no sólo está demostrada sino que es “una formidable ventaja suplementaria” para la supervivencia (LeDoux, citado por Evers 2010: 65). En la misma línea, lo que vienen a demostrar los experimentos en neurobiología es que el cerebro tiende a mecanizar ciertas pautas aprendidas para no saturarse, no que esas pautas sean ya inamovibles; es decir, se puede defender la capacidad del cerebro para traer al pensamiento consciente mecanismos automatizados cuando sea necesario³⁵. Un último argumento de interés para este asunto, citado también por Evers, remite a la cuestión de la causalidad; en efecto, como apunta la filósofa sueca, el hecho de que exista actividad previa a la decisión no implica que la decisión sea determinada por esa actividad según la lógica de la causalidad necesaria, sino que puede serlo o no en distintas ocasiones, de forma que se abre la contingencia en el fenómeno de la decisión.

Hay, por lo tanto, elementos contradictorios. Llegados a este punto, es posible plantear algunas cuestiones que sitúen los resultados de las investigaciones. Parece evidente que hay una parte de las decisiones que se realizan sin procesamiento consciente, algo a lo que apuntan distintos experimentos y que sostienen incluso autores como Gazzaniga o Damásio, defensores de la capacidad de decisión consciente. Pero, antes de decantarse por un modelo de funcionamiento automático que excluya el libre albedrío, hay dos preguntas por resolver. En primer lugar, deberíamos plantear si el hecho de que se trate de decisiones ejecutadas sin

³⁵ Esta observación se la debo al propio Luis Carretié (comunicación personal).

control consciente por parte del sujeto implica que están fuera de su margen de decisión; y en segundo lugar hay que cuestionarse que este tipo de decisiones sean *la única forma* que tienen los seres humanos para establecer el comportamiento. Sobre la primera, hay varios elementos que nos llevan a pensar en una respuesta negativa; en efecto, tanto la hipótesis del marcador somático como la importancia del aprendizaje colectivo y la capacidad para almacenar estrategias a partir de la experiencia inducen a pensar en un modelo de aprendizaje y acumulación de respuestas sobre las que tenemos control, y que sólo posteriormente se ejecutan de forma automatizada. En este caso, se trataría de decisiones inconscientes pero no pondrían en cuestión el libre albedrío, puesto que lo que hace el cerebro no es sino utilizar las estrategias que el propio sujeto ha validado conscientemente. En cuanto a la segunda pregunta, queda parcialmente respondida por la primera, en la medida en que si almacenamos decisiones conscientes es porque somos capaces de tomarlas. Por otra parte, Carretié (2016: 132-133) muestra cómo los procesos de decisión pueden ser de distinto recorrido y, en algunos casos, alcanzar la reverberación, lo que vendría a encajar con la propuesta de Libet sobre la capacidad del cerebro para bloquear los procesos de decisión inconsciente. Hablaríamos entonces de un funcionamiento semi-automático, más que totalmente automático, mediante el cual los procesos de decisión se resuelven de forma rápida en aquellos casos en los que las regiones evaluativas no interfieren, pero recurriendo a un corpus de estrategias adaptativas, y de un segundo mecanismo, que se desarrolla en cuestiones más complejas – desconocidas o conflictivas – en las que interviene la reflexión consciente.

En último caso, no podemos dejar de anotar una cuestión: lo que pasa en esos segundos de antelación del proceso consciente respecto al inconsciente no está claro. La hipótesis de que se elabora una decisión que llega a la consciencia ya definida es sólo una hipótesis, al igual que la defensa de las áreas conscientes como responsables de la toma de decisiones a partir de procesos inconscientes que sólo envían información. El estado actual de las técnicas de investigación neurológica no permite una descripción del funcionamiento interno de cada área cerebral suficiente para distinguir estas cuestiones, y por lo tanto tenemos que quedarnos en un nivel que especula sobre los datos experimentales. Consideramos, no obstante, que la propuesta de toma de decisiones semi-automática es razonablemente sólida por su encaje con los datos experimentales y por la capacidad de dar una respuesta sencilla sin caer en reduccionismos; por lo tanto, la mantendremos como hipótesis de trabajo.

El veto y la selección de Libet pueden ser interpretados como una forma de autocontrol, en la medida en la que suponen una forma de traer los procesos que hemos llamado semi-automáticos al plano consciente y establecer una reflexión sobre ellos. Sobre este punto, hay que apuntar que autores como Clark han defendido que la posición del veto sobre decisiones inconscientes es inasumible porque lo que demuestran los experimentos de Libet es que las acciones son elaboradas por procesos inconscientes y, por lo tanto, si hubiera tal cosa como un mecanismo de veto, también serían inconscientes. Creemos que, como apuntábamos con anterioridad, se trata de una crítica sin fundamento, puesto que está dando por hecho que la actividad inconsciente previa determina la actividad consciente, y además, que lo hace en todos y cada uno de los casos; no obstante, como hemos tratado de mostrar en el epígrafe anterior, ninguna de estas dos suposiciones están verificadas y, por lo tanto, la capacidad para retener la decisión haciendo que aflore a la conciencia debe tener cabida en nuestro análisis. Algo que, por otra parte, tiene una correspondencia directa con la forma básica de procesar información de forma tanto consciente como inconsciente, que funcionan en un doble nivel a través de los circuitos de procesamiento automático y procesamiento controlado, conectados por elementos de detección de relevancia y orientación de la atención (Carretié 2016: 131-135).

Otros autores ponen el foco en la regulación de procesos emocionales y establecen dos tipos básicos de atención, temprana y tardía, que se relacionan con la función desempeñada: mientras la atención temprana focaliza los significados asociados a una situación, la tardía se dirige al control de la propia emoción (Silva 2005). Desde esta perspectiva, sería posible un entrenamiento de la capacidad de control, que dependería de la habilidad para la mentalización, esto es, para “inferir o hipotetizar los posibles estados de ánimo de otros o de uno mismo” (Silva 2005: 205). Esta capacidad, que habilita a los sujetos para controlar su reacción emotiva, radica en la corteza prefrontal (Silva 2005: 207).

En esto último coincide con Levy, uno de los autores que más atención presta a la cuestión del auto-control; el filósofo australiano analiza los experimentos realizados sobre sujetos sometidos a pruebas de autocontención y concluye que muestran una fuerte actividad del cíngulo anterior y de la corteza prefrontal, áreas que, por contraste, no están activas cuando se ejecutan tareas mecánicas o repetitivas. Insistiendo en esto, Levy se detiene en el dato del

consumo energético de estas áreas cuando realizan tareas de autocontención, que es muy alto y exige suministro abundante de glucosa. A partir de estos experimentos, Levy concluye que las tareas de auto-control muestran un paralelismo con la actividad muscular, en la medida en que dependen del suministro de glucosa y muestran una caída en la intensidad cuando se someten a esfuerzos prolongados, pero, al mismo tiempo, estos esfuerzos permiten la mejora del rendimiento a largo plazo. Así pues, Levy no sólo coincide con Silva en la localización neurológica de las competencias de auto-control, sino también en la idea de que son facultades susceptibles de mejora mediante el aprendizaje y la repetición.

A pesar de ser perfeccionables, las capacidades de auto-control siempre están sometidas al agotamiento, lo que hace que los seres humanos sean débiles ante impulsos reiterados. El factor clave aquí es el control de las pautas de vida, de forma que los sujetos evitan la reiteración. Levy remite como ejemplo práctico a las situaciones de adictos con bajos niveles económicos que les impiden cambiar sus rutinas, lo que suele desembocar en adicciones crónicas, frente al caso de los soldados estadounidenses que volvían de Vietnam como adictos a la heroína y lograban desengancharse con relativa facilidad al salir del contexto de guerra. Así, la cuestión de la socialidad vuelve a asomarse a la psicología del comportamiento.

Capítulo 7

Los condicionamientos desde la psicología conductual y psicosocial

Los procedimientos de racionalidad han sido estudiados desde diversas ópticas, entre las cuales el modelo dominante durante buena parte del siglo XX ha sido el de la llamada teoría de la elección racional, que propone una versión orientada a la optimización de objetivos y beneficios, apoyándose en la idea de ser humano tendente a la satisfacción de sus propios intereses. Frente a ello, muchos teóricos han planteado alternativas, desde la racionalidad acotada, de Herbert Simon, hasta modelos basados en heurísticas, optimización de la racionalidad mediante la introducción de factores limitantes, etc. En este aspecto, se añade la cuestión de que muchos críticos apuntan a la racionalidad economicista como elemento de permanencia de lo que la Escuela de Frankfurt calificó de racionalidad instrumental, mientras que en otros casos se señala la necesidad de investigar modelos integradores. A partir de los años setenta del pasado siglo, algunos autores empezaron a elaborar una nueva teoría de la racionalidad atendiendo a la experimentación sobre pautas efectivas de comportamiento social; en esta línea, la obra de Kahneman y Tversky es sin duda la que más directamente se dirige a evaluar el comportamiento, pero otros investigadores también han realizado estudios que exploran el comportamiento social, especialmente Elster y autores que trabajan desde la perspectiva de la psicología social, como Aronson. Este capítulo pretende abordar la posible aplicación de condicionantes conductuales al proceso de toma de decisiones, orientándolo hacia el campo de la actuación moral.

Sesgos psicológicos de la racionalidad

El aporte más importante de Kahneman y Tversky radica en plantear una evaluación experimental de un modelo de racionalidad que está, en su orientación mayoritaria, basado en la idea del sujeto racional que optimiza alternativas. En un artículo clásico (1974), citan una serie de sesgos cognitivos agrupados en tres grandes áreas: representatividad, disponibilidad y anclaje. Su trabajo muestra la actuación de lo racional mediante mecanismos psicosociales; muchos de estos mecanismos, ampliamente estudiados, han sido descritos habitualmente como sesgos, y suelen encontrarse a medio camino entre lo psicológico y lo sociológico. Abordamos este recorrido tomando como referencia básica el esquema de los autores – hoy día ampliamente aceptado – y centrándonos exclusivamente en aquellos sesgos que pueden tener impacto en el comportamiento social.

Los sesgos cognitivos tal y como se describen la obra de Kahneman y Tversky y en, en general, en psicología, están orientados al comportamiento económico de los sujetos y eso produce una vertiente de análisis estadístico y probabilístico que no siempre es adaptable a las decisiones que se producen en el comportamiento ético. Por otra parte, la propuesta de estos dos autores se enmarca en heurísticas como mecanismo de decisión, lo que iría en la línea de la teoría del comportamiento inconsciente. El análisis de otros sesgos psicológicos del comportamiento, a partir de las investigaciones de Aronson y Elster, nos ayudará a problematizar esta cuestión, pero, en lo que se refiere a la descripción de los sesgos, Kahneman y Tversky aportan una descripción canónica con amplia aceptación y resulta de utilidad para la elaboración de un repertorio de sesgos. Si bien no todos los sesgos tienen una proyección en el comportamiento ético, el análisis de buena parte de los mismos puede apuntar interferencias en el mismo.

El primer grupo, de representatividad, estaría compuesto por aquellos sesgos que se caracterizan por la tendencia del agente a realizar valoraciones atendiendo exclusiva o prioritariamente a la cualidad de una opción como altamente representativa de una categoría; este tipo de sesgos son especialmente significativos en las cuestiones de asignación de probabilidades, en las que diversos experimentos muestran que los sujetos optan por soluciones que la estadística elemental demuestra erróneas. El segundo grupo, de

disponibilidad, recoge aquellas actitudes que asumen como válida la información obtenida y verificada en experiencias previas que se almacenan como antecedentes razonables y funcionan como un patrón; el ejemplo típico aportado por Kahneman y Tversky es el de “estimar el riesgo de ataque cardíaco entre las personas de mediana edad recordando a las personas conocidas que lo han sufrido”, sobredimensionando de esta forma la relevancia de esos casos a pesar de que el conocimiento personal de un sujeto es estadísticamente irrelevante. La tercera categoría (sesgos de anclaje) agrupa aquellos sesgos que se producen al dar como referencia un dato inicial, al margen de su validez, y realizar ajustes tomándolo como referencia; el caso habitualmente citado es el del precio de una puja o una venta, donde los compradores realizan ofertas aceptando como base una referencia que les viene dada. Aunque Kahneman y Tversky continúan su obra durante décadas, el grueso de sus aportaciones está ya recogido en el artículo de 1974, con excepción de algunos añadidos de importancia sobre la causalidad y el aprendizaje psicológico en una obra más reciente (Kahneman 2012: 220 y ss).

Representatividad

En el primer grupo, Kahneman y Tversky (1974: 1124-1127) recogen los siguientes sesgos: insensibilidad a resultados probabilísticos, insensibilidad al tamaño de la muestra, concepciones erróneas del azar, insensibilidad a la previsibilidad, ilusión de validez, concepción errónea de la regresión a la media. De entre ellos, consideramos que la insensibilidad al tamaño de la muestra y las concepciones erróneas del azar son puramente estadísticos o probabilísticos, por lo que su aplicación a la decisión ética es nula o cuasi-nula. Los otros cuatro tienen también una marcada orientación estadística, pero nos interesa señalar un aspecto: en los casos de insensibilidad a resultados probabilísticos, insensibilidad a la previsibilidad, ilusión de validez y concepción errónea de la regresión a la media, las consideraciones no racionales – que producen resultados opuestos a los que la estadística sugiere – están producidos por un uso del estereotipo. El propio Kahneman, en una obra posterior (2012) muestra cómo esos sesgos se dan incluso entre expertos estadísticos, lo que viene a demostrar que no se trata de que los sujetos renuncien a abordar un razonamiento demasiado complejo o sean incapaces de llevarlo a cabo, sino que simplemente, cuando tienen un estereotipo que consideran adecuado, no evalúan la racionalidad de su aplicación, sino que

lo aplican de forma acrítica. En el caso de la ilusión de validez, se da además un factor de exceso de confianza del sujeto en sus propios juicios, lo que puede llevar a un vínculo con factores psicosociales a los que haremos alusión más adelante.

Un comparación interesante en este sentido puede abordar la relación entre los sesgos de representatividad y el famoso ejemplo del ejecutivo de Joshua Knobe (2006) que ha sido ampliamente citado y discutido tanto entre los defensores de la filosofía experimental como entre sus críticos. El caso de Knobe plantea a una serie de personas la responsabilidad que un ejecutivo de una gran empresa puede tener en dos situaciones: en la primera, el ejecutivo se enfrenta a la decisión de poner en marcha un proyecto que mejorará los resultados de la compañía aunque causará un gran daño medioambiental; en la segunda, el ejecutivo se encuentra ante una decisión similar pero el proyecto, además de generar grandes beneficios, será muy positivo para el medioambiente; en ambos casos, el ejecutivo responde: no me importa en absoluto el medioambiente, pongamos el plan en marcha. Lo que se pregunta a los sujetos del estudio es si el ejecutivo ha dañado voluntariamente el medioambiente o bien si lo ha protegido, en los respectivos casos. La respuesta de los sujetos del estudio asigna una atribución de responsabilidad a la primera opción mucho mayor que a la segunda, pese a que el ejecutivo afirma explícitamente en ambos casos que no le importa en absoluto el medioambiente. Knobe deduce, a partir de este y otros casos similares, que las personas establecen atribuciones aplicando un filtro ético que interfiere con la racionalidad y, concluye que el juicio humano de los comportamientos tiene un doble criterio. Sin embargo, si aplicamos el sesgo de representatividad, podemos esbozar una tesis muy distinta: no se trata de que se realice una pauta de juicio compleja que implica un doble proceso (evaluación de la racionalidad y evaluación de la moralidad) sino que, enfrentados a la posibilidad de que un ejecutivo de una gran empresa se preocupe por el medioambiente, las personas recurrimos al estereotipo común que en este caso no incorpora los rasgos de preocupación por el medioambiente, y por ello no atribuimos – o lo hacemos en menor medida – intención benéfica al ejecutivo y sí lo hacemos cuando se nos pregunta por su intención dañina.

Disponibilidad

Los sesgos etiquetados bajo la disponibilidad son sesgos debidos a ejemplos recuperables, sesgos debidos a la efectividad de la búsqueda, sesgos de imaginabilidad y correlación

ilusoria (Kahneman y Tversky 1974: 1128). En este grupo estimamos que todos los sesgos tienen proyección en el comportamiento ético. En primer lugar, los cuatro pueden distorsionar la atribución de causas al asignarlas sin detenerse a examinar todos los factores. Por otra parte, pueden afectar igualmente a la predicción, y esto puede tener implicaciones en la determinación de la moralidad de ciertas actuaciones; por ejemplo, en un caso clásico de deformación de las percepciones, una mala estimación de los riesgos del tabaco o el consumo de drogas pueden llevarnos a cambiar un juicio ético; o bien, en el caso de los efectos de las emisiones de CO₂, una mala percepción de los riesgos por incapacidad de imaginar escenarios posibles puede mostrar como moralmente aceptables conductas que una percepción científica del riesgo muestra como dañinas.

Ajuste y anclaje

Este tercer grupo incluye los sesgos de ajuste insuficiente, evaluación de conjuntos y anclaje en la estimación de probabilidades (Kahneman y Tversky 1974: 1128-1130). En este caso, el segundo y el tercer sesgo son de carácter exclusivamente probabilístico y no los consideraremos a efecto de razonamiento ético; el sesgo de ajuste insuficiente, sin embargo, nos interesa por dos cuestiones; en primer lugar, muestra la incapacidad de los sujetos de re-evaluar sus estimaciones, lo que en términos de razonamiento ético puede tener consecuencias graves, especialmente para las éticas de tipo contractualista o comunicativo, en segundo lugar, el anclaje en estimaciones externas puede asociarse, en una proyección sociológica, con los estereotipos y prejuicios por ejemplo, de criminalidad en conjuntos sociales. En conjunto, los sesgos de anclaje se vinculan con un cierto inmovilismo racional y, al igual que los de representatividad, con una aceptación acrítica de datos y estimaciones externas.

Causalidad

En *Pensar rápido, pensar despacio*, Kahneman añade algunas notas sobre causalidad que nos interesan por su importancia en el razonamiento ético. Estudia varios experimentos que hacen ver que, ante una situación en la que se pide una previsión, si hay un estereotipo concreto disponible, las personas tienden a omitir el razonamiento estadístico (Kahneman 2012: 220 y

ss). Una vez más, no nos interesa, en el plano ético, el desprecio de cálculos estadísticos, sino el hecho de que se trata de cálculos que todos los sujetos podrían realizar sin problemas, lo que evidencia que si no lo toman en cuenta es porque lo están obviando: los sujetos prefieren una explicación causal del tipo “el agente A es agresivo, luego debemos culparle de una agresión” antes que una reflexión detallada que determine la causalidad efectiva. Y, de nuevo, los experimentos muestran cómo ante la evidencia de que están realizando procedimientos erróneos en la estimación, los sujetos del experimento vuelven a proceder del mismo modo; esto es, los seres humanos utilizan pautas de pensamiento irracionales y resistentes a la demostración del error. Pero en *Pensar rápido, pensar despacio* Kahneman va más allá y añade dos conclusiones: primero, afirma que los estereotipos son imprescindibles en nuestros razonamientos ordinarios a efectos de predicciones y su supresión conduce a “juicios subóptimos” (Kahneman 2012: 224) y más tarde afirma que las predicciones no se modifican a la vista de los datos, ni siquiera cuando el sujeto encuentra ante la evidencia de que su juicio es erróneo, mientras que sí lo hacen cuando puede encontrar un relato que explica la realidad en términos de causalidad (Kahneman 2012: 230). Con esto se corrobora la resistencia de los seres humanos a la modificación de sus percepción del mundo.

Otros sesgos cognitivos

Elliot Aronson (2000) recoge otros sesgos que han sido estudiados sistemáticamente en el ámbito de la psicología social; vamos a apoyarnos en sus descripciones para completar, en la medida de lo posible, el repertorio de sesgos cognitivos que pueden influir en la percepción social así como para perfilar otros aspectos sociológicos que afectan a la racionalidad del comportamiento ético. Buena parte de lo que este autor recoge tiene su origen en los estudios de Kahneman y Tversky, pero añade algunos sesgos relacionados con la relación entre actitud y comportamiento, así como otros sesgos descritos en la teoría psicosocial, el sesgo de confirmación y el retroactivo.

Respecto a la actitud, Aronson la describe como “un tipo especial de creencia que incluye elementos emocionales y evaluativos; en cierta forma, la actitud es una evaluación almacenada, buena o mala, de un objeto” (Aronson 2000: 139). Esta evaluación orienta el juicio en una dirección específica, produciendo desviaciones de la racionalidad que pueden

afectar a inferencias tan formalizadas como un silogismo, como demostró D. Thistlewaite (citado por Aronson 2000: 140). Los efectos éticos de este fenómeno son muy similares a los del sesgo de anclaje: conservadurismo y apego acrítico a posiciones adoptadas con carácter previo.

Asociados a las actitudes aparecen dos sesgos: el de efecto halo y el de falso consenso. El primero afecta a la evaluación de rasgos específicos en una situación dada: cuando se realiza un examen de los factores relevantes bajo el efecto de una actitud – ya sea positiva o negativa – se desprecian rasgos que no encajan en nuestra actitud o la ponen en duda. El segundo, por un procedimiento de extensión de nuestros juicios, lleva a magnificar la coincidencia de los demás sujetos con nuestra forma de razonar (Aronson 2000: 141). Ambos tienen una proyección clara en la reducción de la disonancia cognitiva: al reforzar nuestro juicio omitiendo datos que lo ponen en duda y ampliando el acuerdo con los demás, nos refuerza y nos permite sentirnos psicológicamente fuera de conflicto en el terreno cognitivo. Así, si un sujeto tiene una posición ideológica sobre un tema, estará más seguro de esta posición y, en consecuencia, de sí mismo, si percibe dicha posición como ajena al conflicto (debido a que el efecto halo hace que los argumentos en contra se diluyan y pierdan peso) y generalizada (debido al sesgo de falso consenso). La disonancia cognitiva tiene un efecto de eliminación de elementos problemáticos, por su capacidad para hacer encajar nuestras expectativas con la percepción de lo real, de modo que es una pieza clave en el mantenimiento del conjunto de creencias. Por otra parte, no es difícil ver cómo se trata de un sesgo cognitivo que puede generar dinámicas de deformación de la realidad, al estar en consonancia con los halo y falso consenso, que también producen una sensación de falsa conformidad entre realidad y expectativas. De hecho, autores como Trivers han insistido en el valor adaptativo de las distintas formas de engaño y auto-engaño (Trivers 2013), que según el estadounidense son plenamente funcionales para el desarrollo de la vida en sociedades complejas. Los efectos en la moralidad pueden ser muy intensos, al producir una percepción desviada no ya de un aspecto – como sucede, por ejemplo, con sesgos de carácter más estadístico – sino del conjunto de la realidad. En el próximo capítulo veremos cómo una de las propuestas de la neurociencia es que los sentimientos se producen como un juicio sobre los contenidos cognitivos, por lo tanto es difícil dimensionar el impacto que la deformación de dichos contenidos puede tener sobre el propio juicio.

Para cerrar este apartado, recogemos otros cuatro sesgos que describe Aronson: el de atribución fundamental, de actor-observador, de pensamiento egocéntrico y de propio interés. El error de atribución fundamental (Aronson 2000: 162) consiste en atribuir un vínculo inexistente entre una conducta y la personalidad o la naturaleza del agente que la ejecuta al margen de las circunstancias; este sesgo es de especial interés para nuestro estudio porque afecta directamente al juicio ético, ya que la mayoría de nosotros atribuimos carga ética a los juicios que se hacen con plena libertad y por decisión propia, por lo que obviar las circunstancias y focalizar exclusivamente el aspecto personal nos llevará a juicios morales más firmes, frente a los juicios más ponderados que podríamos realizar teniendo en cuenta las situaciones en las que se produce una actuación, tal y como evidencia Appiah (2010: 62 y ss) al abordar el situacionismo ético. Afecta, además, a la percepción de la actuación y por lo tanto puede modificar las sensaciones morales, en tanto que asigna una responsabilidad que, en el terreno moral, puede convertirse en culpa o mérito, de un modo similar al sesgo de actor-observador y al error fundamental de atribución.

El sesgo de actor-observador (Aronson 2000: 165) funciona en dos vertientes complementarias: por una parte, los seres humanos tienden a atribuir mayor peso a predisposiciones estables de la personalidad del sujeto de una acción cuando actúan como observadores – tal y como describe el sesgo de atribución fundamental – pero, en contraposición, suelen considerar determinantes las circunstancias que rodean la actuación cuando ellos mismos son los sujetos. Este sesgo se relaciona con el anterior, y muestra, en primer lugar, una oscilación evidente en la forma de procesar los datos para emitir juicios – lo que, a su vez, se relaciona con los dos sesgos que vamos a describir a continuación – al mismo tiempo que puede producir una distorsión en la atribución de responsabilidad ética, al aumentar la responsabilidad directa de los demás sujetos y relativizar la propia.

El pensamiento egocéntrico consiste en la magnificación de la importancia de sujeto en el desarrollo de los hechos; tiene una importancia evidente en la ética puesto, una vez más, viene a distorsionar la atribución de responsabilidad y se opone frontalmente a una de las cuestiones compartidas por muchas éticas, la igualdad de los sujetos. Por último, el sesgo del propio interés produce una desviación de los procesos racionales hacia conclusiones que interesan al sujeto; este fenómeno produce deformaciones obvias en el pensamiento y es de interés para la ética, en cuanto que es general, afecta a muchas de las decisiones cotidianas, y conecta con las pulsiones de supervivencia del yo en términos evolutivos. Ambos pueden tener resultados

que, a nivel moral, entroncan con la deformación de la realidad a la que nos referíamos anteriormente y también con la tendencia al repliegue sobre el endogrupo y el yo. Una imagen de la realidad distorsionada por la percepción sobredimensionada del propio sujeto y por la priorización de sí mismo y su comunidad, produce una dinámica de deformación interesada desde la que es difícil imaginar una construcción moral.

Marcos evaluativos: memoria, actitud, pretensión de racionalidad

En conjunción con estos sesgos existen otros fenómenos psicosociales que condicionan la racionalidad; recurriremos de nuevo a Aronson y Elster para inventariarlos sintéticamente.

Memoria

Aronson (2000: 146-148) destaca cómo la memoria, que tiene una función elemental en nuestra percepción de los fenómenos sociales, puede distorsionar los hechos, produciendo juicios erróneos que se ajustan, en el razonamiento del sujeto, a situaciones que nunca han tenido lugar, pero figuran en su memoria con toda claridad. E. Loftus (1995) demuestra con experimentos cómo los recuerdos pueden ser alterados tanto por hechos que sucedieron con anterioridad al objeto del recuerdo como por otros que sucedieron con posterioridad; esto es, cómo los seres humanos reconstruyen inconscientemente el recuerdo de un hecho enmarcándolo y adaptándolo a experiencias significativas que tuvieron lugar con carácter previo o posterior. Pero lo que resulta de una importancia aún mayor para la racionalidad del comportamiento ético, es que la memoria también puede alterar su funcionamiento teóricamente correcto debido a la influencia externa, mediante la sugestión. La deformación de la realidad tiene consecuencias evidentes: si recordamos la definición de racionalidad como selección de medios para llegar a fines, la distorsión de la realidad impedirá una adecuada lectura de los parámetros de selección. Además, la incorporación de un factor externo como agente de la deformación del recuerdo añade un componente múltiple y muy complejo desde el punto de vista ético, ya que abre la posibilidad de que terceros – tanto individuales como colectivos – participen voluntaria o involuntariamente en los déficits cognitivos, y en este punto tenemos enlazar de nuevo

los déficits cognitivos y la influencia de lo social en nuestra racionalización de la realidad.

Siguiendo las cuestiones vinculadas con la memoria, Aronson apunta otro rasgo que, además, puede vincularse con algunos sesgos anteriormente descritos, el uso de auto-esquemas, en terminología de Hazel Markus (citado por Aronson: 2000: 149) que configuran el recuerdo de la biografía propia en torno a una serie de rasgos especialmente relevantes que se entienden como pautas generales. Estos auto-esquemas rechazarían cualquier dato que no se ajuste, produciendo un fenómeno similar al del sesgo de representatividad, pero, además, apuntan un rasgo racionalizador, en el sentido de que parece probar la necesidad de los seres humanos de construir historias coherentes, de racionalizar lo real.

Prejuicios

Los prejuicios están sistemáticamente asociados al estereotipo; si definimos el estereotipo, de nuevo siguiendo a Aronson, como “el resultado de asignar características idénticas a cualquier persona de un grupo, sin considerar las variaciones reales que se dan entre los miembros de ese grupo” (Aronson 2000: 284), el prejuicio sería la proyección sociológica de este fenómeno epistemológico. Los prejuicios están enormemente extendidos y funcionan en múltiples escenarios sociales; incluso existen estudios que se plantean la posibilidad de controlarlos (Cameron, Payne, Knobe, 2010) y analizan la importancia de que los prejuicios puedan funcionar implícitamente, dado que esto cuestionaría su evaluación en el plano ético. Efectivamente, tal y como plantea el estudio de Knobe y sus colegas, si el prejuicio es percibido como algo que actúa sin que el sujeto perciba que está influenciando su actuación, los seres humanos atribuyen menos responsabilidad moral. Al mismo tiempo, es importante marcar el paralelismo que existe entre los prejuicios, a nivel sociológico, y la necesidad de esquemas cognitivos que articulen la percepción de la realidad cotidiana, a nivel neurológico. Se trata de un argumento que hemos utilizado y sobre el que volveremos más adelante, y que parece difícil rechazar, en tanto que la diversidad de la realidad y la complejidad de los sistemas sociales

suponen un desafío evidente para una cognición que, si bien es altísima en términos evolutivos, no deja de ser limitada.

En lo que se refiere a la racionalidad, los prejuicios nos interesan porque parecen ser el resorte que pone en marcha muchos de los sesgos que hemos descrito con anterioridad: al juzgar bajo prejuicio sobrevaloramos la información más accesible, dando curso al sesgo de disponibilidad; seleccionamos de acuerdo a los rasgos que encajan en el perfil típico, poniendo en funcionamiento el sesgo de representatividad; despreciamos la información nueva que pueda llegar o hacemos con ella un ajuste insuficiente, de acuerdo a lo descrito en el sesgo de anclaje; aplicamos razonamientos causales donde no hay sino coincidencia, según el sesgo de causalidad; y proyectamos actitudes que determinan nuestra percepción de los hechos, lo que se vincula a los sesgos de confirmación y retroactivo. En cierto modo, los prejuicios suponen el despliegue de buena parte de las formas distorsionadas de racionalidad, y su relación con la ética es compleja, precisamente porque su alcance es tan amplio que desborda el comportamiento explícitamente motivado e incluye no sólo al sujeto de una acción, sino a la sociedad en la que se incluye, puesto que los prejuicios son culturales. Esto nos lleva a incorporar un matiz de importancia en la reflexión sobre la necesidad de descargar el aparato cognitivo de las tareas más repetidas, y es que se trata de una tarea que se realiza en el plano colectivo. En buena medida, y nos referiremos a ello en la parte 4, los patrones ideológicos articulan la comprensión del mundo y son necesarios para una intelección rápida del mundo y para superar las necesidades ordinarias de la socialidad. La cuestión aquí es hasta qué punto son modificables o producen una cognición reificada. En el capítulo de neurociencias observaremos como los mecanismos de actuación automática – o, en nuestra propuesta, semi-automático – son en buena medida reversibles, pero esto debe tener en cuenta el medio social en el que se han producido.

Pretensión de racionalidad

Por razones probablemente biológicas, quizá reforzadas por pautas culturales, los seres humanos tienen una fuerte tendencia a justificar racionalmente su actuación; esta pretensión, según demuestra la psicología social, no sólo se realiza de cara a posibles observadores, sino que tiene lugar en el fuero interno del sujeto. Aronson relata el experimento realizado con una

persona que, bajo hipnosis, recibe instrucciones para realizar una serie de actuaciones absurdas: al despertar de la hipnosis es interrogado por el investigador y justifica todas y cada una de las actuaciones que ha realizado sin saber en realidad había sido dirigido externamente por el hipnotizador (Aronson 2000: 184). Aronson atribuye este fenómeno a la disonancia cognitiva: los sujetos, que se consideran racionales, se encuentran ante una evidencia de comportamiento irracional y tratan de reconducirla encontrando una explicación que vuelva a hacer coincidir su concepto de sí mismos como seres guiados por la razón. Sin embargo, también podríamos vincularlo con una aplicación reflexiva del sesgo de representatividad o de los auto-esquemas de la memoria.

Por lo que afecta al comportamiento moral, se trata de un fenómeno significativo en cuanto que produce reinterpretaciones y ajustes de la racionalidad a los hechos, en una vía exactamente opuesta a la ética normativa: los sujetos, en lugar de elaborar una serie de pautas de comportamiento de acuerdo a los fines (en este caso, tener un comportamiento ético), ejecutan una acción y luego la justifican para convertirla en ética ante sus propios ojos y/o los de los demás. Por otra parte, tal y como hemos apuntado en la descripción de otros fenómenos, introduce un factor clave: la posibilidad de que, si un sujeto es sugestionado externamente – como puede suceder en el caso de que acepte prejuicios o normas sociales que no ha asumido racionalmente – produzca, a posteriori, una justificación para las actuaciones que realiza bajo esta sugestión. Este aspecto es de enorme importancia puesto que pone en cuestión la responsabilidad ética, como señalan Knobe y sus colegas (Cameron, Payne, Knobe, 2010) al abrir dos interpretaciones: que el sujeto sea irresponsable porque siguió pautas externas, o que sea responsable porque no actuó como debía a la hora de establecer sus criterios de actuación. Se podría apuntar entonces, como sugiere Riechmann³⁶ que los sujetos humanos tienen más de racionalizador que de racional. Es un tema que sin duda quedará más claro en el capítulo siguiente, donde trataremos tres cuestiones que lo explican: la función racinoalizadora del cerebro, los mecanismos conscientes e inconscientes y el autocontrol. Por ahora apuntemos que el sujeto humano precisa de mecanismos que aporten un marco común de comprensión hasta el punto de que, si no están presentes, los recrea para conseguir un relato común a sus propias acciones. Sin duda, tiene que ver con la necesidad de alcanzar una explicación que satisfaga la autopercepción de los sujetos como seres racionales, pero probablemente también se relaciona con la necesidad de esquemas explicativos que, más allá

³⁶ Comunicación personal

de nuestra propia conducta, traten dar cohesión a lo real. Que esta necesidad responda a la agilización de procesos cognitivos o a tendencias evolutivas es algo que sobrepasa los resultados empíricos que hemos visto hasta aquí, pero es difícil dudar de la existencia de estos sesgos cognitivos que podríamos considerar “a gran escala”, puesto que afectan al conjunto de la percepción del mundo y de la autopercepción de los sujetos.

Normas sociales

Hablamos de normas sociales para referirnos a las pautas de comportamiento vigentes en una comunidad social; siguiendo a Elster (2010: 386), “su contenido varía enormemente tanto en el tiempo como en el espacio”, pero están presentes en todas las sociedades. Su objeto responde a diversas creencias sobre lo que es lícito hacer; pueden adoptar forma condicional o incondicional y son conocidas por todos los miembros de la comunidad, ya sea mediante mecanismos de transmisión formales o informales. Por contraste con los sesgos y lo que hemos llamado marcos evaluativos, las normas sociales no afectan a la racionalidad distorsionándola, sino que se enfrentan directamente a ella: tomando un ejemplo de Elster, una persona podría tener la intención de conocer el nivel salarial de sus compañeros, pero las normas sociales le prohíben indagar sobre esa cuestión (Elster 2010: 398). Esto no impide que haya motivos que hayan dado origen a esa norma – por ejemplo, cuestiones de estatus, ciertas creencias sobre el desarrollo colectivo, etc – pero sí que bloquea esa racionalización una vez que la convención está establecida: las normas sociales no son negociables a corto plazo. Por otra parte, un problema específico de estas normas es que su aplicación depende de la capacidad sancionadora del conjunto de los miembros de la sociedad, que puede producir, en términos muy simples, rechazo o aprobación. Ambos fenómenos exigen una materialización que no siempre se da o que se da con fuerza desigual, puesto que exige que los miembros del grupo tomen como propia la ejecución de la sanción, ya sea positiva o negativa – con el agravante de que, en el caso la sanción negativa, puede implicar la entrada en un conflicto para el sujeto sancionador (Elster 2010: 389).. Las consecuencias de estas cuestiones en el plano ético son diversas: en primer lugar, como hemos señalado más arriba, la racionalidad ética puede quedar aislada frente a normas sociales explícitas que prescriben normas para un cierto comportamiento: en el caso de “no harás X”, el sujeto que acepta las normas sociales no pondrá en marcha un procedimiento racional para examinar la conveniencia ética de hacer o

no hacer X, puesto que ya tiene una pauta clara que no está dispuesto a romper. En segundo lugar, los problemas de ejecución de las normas pueden producir desequilibrios entre los sujetos que, indirectamente, generan problemas éticos, al afectar de modo desigual a los sujetos de la comunidad.

Tenemos que hacer una breve mención de los conceptos de endogrupo y el exogrupo, un tema que volveremos a tratar en el capítulo dedicado a la neuroética y en las conclusiones de esta parte 3. Los experimentos muestran dos rasgos de importancia: los seres humanos tienden a formar grupos de cualquier tipo y en cualquier entorno, y ejercen actuaciones en favor del propio grupo frente a cualquier otro. Una vez más, este tipo de patrones afectan al razonamiento, al ejercer un interés que puede desencadenar otros mecanismos como los sesgos y actitudes como los prejuicios. Podríamos decir que el razonamiento moral se evalúa siempre desde la condición de miembro de un grupo, y por lo tanto hay que introducir esta óptica a la hora de examinar el funcionamiento de cualquier sesgo.

Reglas y teoría de juegos

En este campo, la teoría generalizada de juegos proporciona un marco de análisis que puede ser de mucha ayuda, especialmente porque, como hemos señalado más arriba, las reglas son el núcleo teórico de la explicación del comportamiento en la teoría generalizada de juegos. La formulación de autores como Axelrod (1984), que ya insistían en la cuestión de la reputación, se completa con aportaciones más recientes; Gomorlińska y Burns (2000), en su estudio del cambio de creencias sobre el entorno, encuentran cuatro factores clave: confianza en el sujeto que aporta datos, estatus del sujeto que aporta datos, firmeza del compromiso con las propias creencias, fuerza del castigo social. En los dos primeros casos, un resultado alto favorecerá el cambio de creencias: así, si tengo una serie de creencias sobre mi entorno medioambiental y recibo información que las modifica de una persona a la que conozco y valoro como inteligente o prudente, o bien si la persona resulta ser un reputado investigador en el tema, seré más proclive a incorporar ese dato a mi sistema de creencias que si lo recibo de una persona ajena o de alguien que simplemente no me inspira confianza, carece de credenciales académicas, etc. El tercer punto alude al vínculo del sujeto con sus propias creencias: cuanto mayor sea éste, más difícilmente aceptaremos modificaciones; así, si creo que los habitantes

de un país lejano practican mayoritariamente la religión “A” y alguien me informa de que en realidad la religión mayoritaria es la “B” es muy probable que no tenga objeciones en modificar ese dato en mi sistema de creencias; sin embargo, si soy un creyente fervoroso será muy difícil que acepte modificaciones de mi sistema de creencias en lo que se refiere al contenido básico de mi religión. Por último, la cuestión de la sanción social se refiere a lo que hemos observado siguiendo a Elster; los sistemas sociales prevén castigos a sus miembros cuando estos se apartan de sus creencias y valores fundamentales, lo que, aplicado al cambio de creencias, nos lleva a determinar que la aceptación de modificaciones será tolerada o desincentivada de acuerdo a la sanción social correspondiente. Estos cuatro procedimientos se enlazan dentro del conjunto de reglas que un sujeto pone en marcha a la hora de decidir su actuación, y por lo tanto están incorporados directamente en el proceso de toma de decisiones; pero, además, de acuerdo con la exposición de Burns y Gomolińska, todos estos procesos son parte de una dinámica de integración de creencias que funciona como un subconjunto de reglas – dentro del conjunto de reglas del juego – por lo que se refuerza la percepción del comportamiento social como integrado en el conjunto de pautas de racionalidad y acción.

Algunos ejes comunes

La investigación en psicología conductual ofrece un amplio repertorio de rasgos de comportamiento sesgado, muchos relacionados y algunos aparentemente inconexos. Más allá del impacto de cada uno de ellos, nos interesa apuntar una serie de elementos comunes que pueden funcionar como generadores o desencadenantes de tendencias generales en el comportamiento humano.

Un eje parece dibujarse en torno a la existencia de pautas de comportamiento reflejo que en el caso de Kahneman se configuran como heurísticas y que se asemejan con lo que a nivel neurológico hemos identificado como respuestas no conscientes. El origen de este tipo de pautas bien puede identificarse con la necesidad adaptativa de dar respuestas rápidas a situaciones sobrevenidas, tal y como se suele hacer para explicar la aparición de comportamientos no conscientes. Sin embargo, en el caso de los sesgos que muestra la experimentación conductual encontramos muestras de comportamientos orientados de forma

específica – por oposición a la investigación neurológica, que aporta más pruebas sobre la forma de procesar la información que sobre la orientación concreta del comportamiento. Es decir, que el comportamiento humano muestra una serie de tendencias que superan la decisión consciente del sujeto y lo dirigen de forma concreta. De ahí que un segundo eje entre estos elementos comunes sea el mantenimiento de la visión del mundo propia; así, tanto los sesgos de disponibilidad como los de ajuste y anclaje, el de halo y de falso consenso, así como los prejuicios, producen un refuerzo de la visión del mundo del sujeto. Se podría hablar de marcos evaluativos que incorporan diversos factores, desde los sesgos hasta las normas sociales; esta agrupación de conceptos radica en el hecho de que son la experiencia y la racionalización los mecanismos que permiten la construcción de una lectura del mundo en la que actitudes, hechos y actuaciones se imbrican de modo coherente. Esta imbricación puede dar cuenta de porqué algunos condicionantes muestran una racionalidad resiliente, y es que al estar implicados en un relato conjunto de lo real, aceptar modificaciones en una interpretación de los hechos puede tener consecuencias para el conjunto de la visión del mundo, ya que afecta a la forma en la que el sujeto interpreta la realidad.

Un tercer eje que agrupa los sesgos del comportamiento es la voluntad de racionalización de la conducta. El sujeto percibe su actuación como algo reglado por la razón, y trata de justificarlo. Una vez más, es posible lanzar un paralelismo entre estos experimentos y la investigación neurológica, puesto que la racionalización a posteriori es una tesis que ha sido defendida por investigadores que defienden la tesis del funcionamiento no consciente del sistema neurológico, y encaja con la función de “intérprete” que cerebro ejecuta a partir de su propio comportamiento, como trataremos de mostrar más adelante.

Por último, un cuarto eje es el del endogrupo. Tanto los prejuicios como los sesgos de propio interés, pensamiento egocéntrico e incluso el de actor observador pueden ser leídos como formas de magnificar la responsabilidad de terceros y reforzar los intereses del sujeto y su grupo, único rasgo que parece como una pauta detectada en los estudios de biología evolutiva, primatología, antropología y psicología. Una primera conclusión es que, puesto que su presencia está tan consolidada, tiene que ser un rasgo con valor adaptativo, pero también una cierta flexibilidad que permita su compatibilidad con la intensa socialidad del *Homo sapiens*. En las conclusiones trataremos de relacionar este punto con los resultados anteriores y con la provocativa formulación de Evers, según la cual los seres humanos son “xenófobos empáticos”.

Capítulo 8

Comportamiento moral y neuroética

Este capítulo pretende abordar un resumen de lo que los estudios de la neurociencia pueden aportar al estudio del comportamiento ético centrándose en las bases neurológicas así como en la posibilidad de variaciones del cerebro. Pese a que la aproximación a temas filosóficos desde las neurociencias ha sido discutida, pasaremos por alto la cuestión metodológica, que ha sido tratada en la introducción así como en capítulos anteriores. Tomamos como referencia dos temas que ofrecen un buen campo de investigación sobre el comportamiento; el primero de ellos es el estudio de las estructuras neurológicas que dan soporte al aprendizaje, el segundo, la investigación sobre tendencias evolutivas. En el primero tomaremos como referencia la descripción de la formación de redes neurológicas y su proyección en la concepción del aprendizaje de conductas moralmente significativas, así como los rasgos evolutivos que los seres humanos, en tanto especie, acumulan. Estos dos puntos permiten situar el marco específico en el que se desarrolla el análisis, que se centra en dos aspectos clave: por una parte, la posibilidad de modificaciones en el aprendizaje a lo largo de la vida, dado que si el aprendizaje - en lo que respecta a la estructura fisiológica – produjera sistemas rígidos, el intercambio moral sería imposible; por otra parte, la cuestión de las percepciones emotivas de los sujetos, que son una de las marcas evolutivas descritas en el punto anterior, así como la imbricación de lo social y lo neurológico en el desarrollo de patrones de aprendizaje de conocimientos y actitudes.

La formación de conocimiento moral desde la perspectiva neurológica

El primer aspecto a estudiar en la aproximación neurobiológica a la ética es la formación de las estructuras que soportan el procesamiento de la información y la toma de decisiones en el ámbito moral. En este punto seguiremos la exposición de Paul M. Churchland (Churchland, P. M., 2001). A partir de esta descripción y de las reflexiones de Evers (2010) sobre la epigénesis y la plasticidad del cerebro, abordaremos un segundo punto dentro de este mismo apartado, el de la interrelación de lo neurobiológico y lo social, para lo cual recurriremos a estos dos filósofos y, en menor medida, a otros autores.

Siguiendo el trabajo de Churchland, adquirir una capacidad cognitiva, en términos éticos, es entrenar una red neuronal para que sea capaz de operar de forma específica con los inputs y los outputs, donde las redes se entienden como conexiones neuronales a varios niveles que se ocupan de la recepción y procesamiento de estímulos y reacciones, inputs y outputs en la terminología que utiliza el autor. Desde este punto de partida, la red es la unidad de mayor importancia, dado que la cognición se desarrolla a nivel de red, y no de neurona. En cada red, un gran número de neuronas se agrupan en capas entre las cuales fluye la información de forma no lineal, es decir, mediante procesos de alimentación – con origen externo – que se corrigen y optimizan gracias a vías de retroalimentación, lo que les permite ser sensibles a las variaciones temporales y espaciales. Los impulsos externos – los inputs del sistema – son procesados mediante las capas exteriores de la red y categorizados por los patrones de activación, que agrupan los impulsos en categorías para permitir su localización y, de esta forma, su procesamiento sin interferencias. Lejos de una perspectiva de sistema cerrado y estático, Churchland defiende una concepción de sistemas neuronales dinámicos y flexibles, susceptibles de modificar sus pautas de actuación, lo que implica un ajuste complejo de las conexiones neuronales, especialmente entre las distintas capas.

A la vista de esta descripción, Churchland destaca el estrecho vínculo entre las capas que reciben los impulsos externos, sensoriales, y las que crean las categorías o patrones de activación. Un conocimiento correctamente adquirido se correspondería entonces, en términos neurológicos, con una red bien ajustada, esto es, una red en la que los mecanismos se perfeccionan mediante la repetición y la corrección. Apunta, además, que la investigación

disponible indica claramente que este aprendizaje está rígidamente estructurado en cuanto a contenidos: es imprescindible abarcar las prácticas cognitivas más amplias antes de abordar las más específicas. Por otra parte, un marco como el que dibuja Churchland se apoya en el aprendizaje de pautas de procesamiento automático, en la medida en la que necesita del reconocimiento de situaciones y contextos, es decir, de una interpretación rápida, para poder poner en marcha las prácticas cognitivas de niveles inferiores.

En el ámbito moral, la cognición ética correcta se produciría cuando un impulso externo es procesado y categorizado como moralmente relevante y desencadena la formación de representaciones adecuadas. Partiendo de esta caracterización general del sistema neurológico que soporta la ética, tenemos que señalar dos rasgos de especial importancia para el estudio de la posibilidad de intercambio ético: en primer lugar, el aprendizaje es largo y trabajoso, y una vez superada la niñez y primera juventud se hace aún más difícil, lo que deberá ser tenido en cuenta para analizar el intercambio, ya que un aprendizaje tan complejo y limitado contrasta con la necesaria flexibilidad del intercambio; en segundo lugar, la discusión y modificación del juicio ético corresponde a la posibilidad de cambiar los patrones de activación para atraer el punto de entrada de los hechos en cuestión en el sistema cognitivo, haciendo así que recaiga en patrones compartidos. El conflicto, por último, será definido por Churchland como el fenómeno que se da entre sujetos con marcos conceptuales fundamentalmente diferentes.

Tanto el carácter como la virtud ética quedan también enmarcadas como prácticas cognitivas adquiridas en periodos vitales largos, pero en este punto es muy importante destacar que se trata de prácticas implicadas en el contexto multidimensional de lo social, y por ello, necesariamente flexibles y modificables a lo largo de la vida, lo que viene a ser un contrapunto a lo que hemos reseñado a propósito de la complejidad del aprendizaje. En un contexto como es el de las sociedades humanas, esto es, altamente social y con vínculos comunitarios permanentes, la flexibilidad desempeña una función imprescindible, dado que permite la creación de patrones compartidos en el contexto mudable y multidimensional de lo social y hace posible el establecimiento de pautas compartidas de valoración.

En las ideas desarrolladas por Churchland podemos advertir dos líneas divergentes, la que enfatiza la dificultad de modificar el desarrollo cognitivo una vez que se ha alcanzado la madurez, y por lo tanto proyecta una concepción del cerebro humano como rígido, y la que destaca la flexibilidad, centrándose en la contextualidad social del aprendizaje y en la

necesidad de operar en contextos cambiantes junto a otros sujetos que, en mayor o menor medida, tienen una configuración ética distinta.

Con posterioridad, casi todos los investigadores han recurrido en mayor medida a la importancia del factor social en la formación neurológica, en gran parte por que los avances de la neurología han mostrado que el cerebro es un órgano más flexible de lo que se pensaba. Evers desarrolla esto tomando el concepto de epigénesis en la forma en la que lo utiliza Changeux, es decir, como un modelo que “conciene a la selección de sinapsis que se establece en el curso del desarrollo del cerebro en función de su actividad, y, por consiguiente, en función de huellas culturales” (Evers, 2010:138). Así concebido, el cerebro deja de ser un órgano fuertemente determinado por la genética y por un desarrollo cerrado y pasa a ser entendido como un órgano susceptible de cambios en el que la generación de nuevas conexiones estaría fuertemente vinculada con el entorno en el que se produce el desarrollo neurológico. Además, no cierra la cuestión a un rango cerrado de edades en el crecimiento – aunque reconoce que una vez superada la pubertad la plasticidad disminuye fuertemente – por lo que la concepción global de las estructuras neurobiológicas pasa a ser mucho más flexible. Evers recurre además a investigaciones científicas que muestran que, en condiciones de estimulación limitada o nula, las áreas cerebrales que deberían controlar y procesar esos estímulos se atrofian, con lo que se demuestra que el desarrollo neurológico está tan vinculado con la realidad externa que, faltar de estímulos, simplemente deja de desarrollarse. El modelo de cerebro que queda a la vista de estas aportaciones dista mucho del modelo de la genética, según el cual la secuencia del ADN prefigura todo el desarrollo hasta sus últimas consecuencias, y viene a confirmar el factor social en una línea que, por otra parte, ya había apuntado la antropología con los estudios típicos sobre el desarrollo cultural, como el clásico ejemplo de hermanos gemelos que, en distintos entornos, desarrollan caracteres completamente divergentes, más vinculados con la cultura del entorno de desarrollo de cada sujeto que relacionados entre sí.

Evers va mucho más allá de la mera constatación de investigaciones neurológicas empíricas. Para la filósofa sueca, los resultados de la teoría de la epigénesis suponen una concepción del cerebro como un órgano dotado de plasticidad; por otra parte, considera que la actividad cerebral muestra siempre una orientación hacia la realidad que se traduce en representaciones – un punto en el que coincide con Damásio, como señalábamos en el capítulo 6. Estas representaciones, por otra parte, son objeto de valoración por parte del sujeto, dado que la

actividad neurológica es siempre evaluativa. Las emociones también jugarían un papel en este esquema, puesto que están evolutivamente vinculadas con la capacidad de establecer juicios de valor sobre el entorno, algo para lo que, de acuerdo con Evers, los seres humanos están predispuestos y que conforma su manera de afrontar la realidad (Evers 2010: 114-116). Esta perspectiva conecta con el papel de evaluador, que Evers afirma como “rasgo fundamental del cerebro”, y que se relaciona con la emoción en tanto es ésta la que motiva la evaluación, es decir, la “categorización cerebral de los estímulos en términos de valores positivos o negativos” (Evers 2010: 114). Emoción, valoración y juicio aparecen como conceptos fundamentales para la formación y el intercambio moral.

Tendencias preferenciales

Junto a la idea de un cerebro plástico, orientado a la realidad y creativo, Evers afirma que la estructura neurológica del ser humano tiene una serie de condicionantes a la hora de percibir la realidad, una serie de valores universales. En esta línea se pueden leer las formas de percepción y asimilación de lo real. La autora recuerda los a priori kantianos para afirmar que el cerebro humano aplica una organización y categorización a los impulsos y estímulos, (Evers 2010: 82) si bien, al contrario que Kant, no postula una ruptura radical entre lo real/nouménico y lo percibido /fenoménico, sino que afirma la vinculación de la percepción humana con la realidad, que es percibida mediante el filtro de las categorías y modos de comprensión, pero no fabulada o carente de relación con lo real. Igualmente, Evers postula la capacidad de dotar de sentido y elaborarlo de forma orientada y narrativa (Evers 2010: 66), tanto en lo que se refiere a la realidad como al propio desarrollo neurológico.

Más directamente vinculado con la definición del cerebro como órgano axiológico están las pautas u orientaciones evolutivo-funcionales que denomina *tendencias preferenciales*. Se trata de tendencias que han prevalecido en los procesos de selección natural y se han hecho dominantes en la estructura fisiológica del cerebro humano. Para Evers, estas tendencias se dan en el marco del funcionamiento del cerebro humano como un órgano axiológico que, ya sea consciente o inconscientemente, genera valores. El proceso de desarrollo de estos valores, en línea con lo que apuntaba Paul M. Churchland, es largo y ocupa una buena parte del desarrollo del ser humano, pero sus posibilidades se amplían debido a que, como señalábamos

en el apartado anterior, la concepción de Evers sobre la flexibilidad de las estructuras neurológicas es más abierta, ya que concibe el cerebro como un “órgano plástico, narrativo, proyectivo de manera creativa y activo de manera autónoma, que resulta de una simbiosis sociocultural biológica aparecida en el curso de la evolución” (Evers, 2010: 113-114).

Evers afirma que se pueden apuntar cinco tendencias que están universalmente implantadas en la estructura neurobiológica de los seres humanos, partiendo de la conciencia de sí, que va asociada a la primera de estas tendencias preferenciales, el interés por sí mismo. Junto a esta, las otras cuatro tendencias descritas son el impulso de control, la disociación, la simpatía selectiva y la xenofobia. El interés por sí mismo, que puede vincularse con la tendencia a la autoconservación tiene tres requisitos básicos en la formulación de Evers, “conciencia”, “distinción de sí”, “conciencia de sí” que podemos resumir como las condiciones neurológicas y psicológicas de la capacidad de ser un sujeto autónomo. La tendencia hacia el control tiene que ver con la conciencia de la limitación humana y la correspondiente necesidad de establecer vínculos sólidos con su entorno para así aumentar su seguridad. La disociación es la capacidad para separar en nuestra conciencia ciertas realidades de nuestro entorno que resultan perturbadoras o amenazadoras, se trata, por lo tanto, de una capacidad psicológica que permite la supervivencia frente a realidades abrumadoras o insoportables. Más importancia tienen para nosotros la simpatía selectiva y la xenofobia. Tanto la primera como la segunda se engloban en una característica universal en cuanto a su objeto – esto es, que se despliega hacia cualquier otro ser humano – que la autora identifica como el interés por el otro, que mediaría en la posibilidad de comprensión y que, añadiremos, es una condición previa a la misma, así como una consecuencia directa de la condición del ser humano como ser finito y consciente de su finitud, lo que hace que su conocimiento del entorno esté activada. La simpatía y la antipatía, que podríamos denominar rechazo o filiación emotivas, suelen tener un componente empático, una capacidad de ponerse en el lugar del otro para interpretar su posición y desarrollar una posición respecto a él. Tal y como Evers señala, esta marca evolutiva contenida en la estructura neurológica de los seres humanos es fundamental en el estudio de la ética, dado que prácticamente todo discurso ético tiene de fondo la pertinencia de distinguir entre el “nosotros” y el “ellos”, que proyecta la tendencia humana a identificar a un sujeto como “uno de los nuestros” o bien como alguien ajeno – lo que desencadena la actitud de rechazo, la xenofobia de la que habla Evers. Las éticas universalistas, como la kantiana, o las éticas de la virtud de origen aristotélico tienen como

horizonte de posibilidad la anulación de esta división, que, por eso mismo, está en el centro del discurso, aunque sea de forma implícita.

Para cerrar este epígrafe apuntaremos unas notas sobre la teoría de António Damásio (Damásio, 2013) sobre la articulación de los sistemas más evolucionados y los más recientemente desarrollados en el cerebro humano, que en parte corroboran la posición de Evers pero también introducen algún matiz en cuanto a la flexibilidad. Conviene comenzar señalando que, de acuerdo a Damásio, el cerebro no sólo es un órgano de configuración flexible sino que de hecho no podría ser de otra forma, ya que la información genética que transporta el genoma humano no es en absoluto suficiente para la definición de las estructuras y el funcionamiento específicos de la configuración neurológica; estas estructuras específicas, por lo tanto, deben desarrollarse en simbiosis con la interacción con el entorno, y son por ello flexibles y socialmente formadas; más aún: afirma que determinadas redes neuronales cambian en más de una ocasión y a lo largo de toda la vida. Esta teoría tiene dos consecuencias inmediatas respecto a lo que veníamos recogiendo: en primer lugar, relativiza parcialmente la supuesta rigidez de la estructura neurológica del ser humano y, segundo, apoya la concepción de las tendencias evolutivas de Evers, que se presentan como tendencias y no como contenidos específicos.

Damásio afirma además que las regiones evolutivamente más antiguas del cerebro, que son aquellas que controlan las funciones más básicas del ser humano – como la supervivencia, la huida del riesgo o la alimentación, es decir, todo aquello que consideramos instintos elementales – hacen una labor de supervisión de aquellas otras regiones evolutivamente más recientes (Damásio, 2013: 186), que se hacen cargo del razonamiento, entendiendo por razonamiento la recepción de estímulos para su conversión en imágenes con las que operamos intelectualmente. Así, el hipotálamo y el tronco del encéfalo reciben constantemente información sobre el estado de las sinapsis e influyen tanto en su formación como en su funcionamiento, por lo que la decisión está en parte determinada por las necesidades básicas de supervivencia. Abre así la puerta a una definición del ser humano como un ser que, a pesar de mostrar una gran plasticidad en los aspectos racionales, se mantiene bajo la profunda influencia de elementos evolutivamente arcaicos que tienen una configuración mucho menos susceptible de cambios. La perspectiva conjunta nos da la sensación de una enorme capacidad de procesamiento, comprensión y adaptación, pero siempre dentro de los límites marcados por las voliciones más básicas, que están determinadas y son rígidas en su transmisión de pautas

de supervivencia específicas. Esta relación podría ponerse en paralelo con las tendencias evolutivas esbozadas por Evers, en el sentido de que el interés por sí mismo o el deseo de control serían comprensibles a la luz del instinto de supervivencia que el hipotálamo y el tronco del encéfalo acumulan, mientras que el interés por el otro estaría relacionado con la capacidad, más compleja, de desarrollar la empatía, ponerse en el lugar del otro o razonar desde su posición; sin embargo, estas funciones complejas se permitirían siempre que no pusieran en riesgo el objetivo elemental de la supervivencia.

El desarrollo y el intercambio en el plano moral

A la vista de lo expuesto hasta aquí, podemos aceptar que la investigación en neurociencias afecta al comportamiento moral en tanto que la construcción de mecanismos para el intercambio ético tiene que ver con la capacidad del ser humano para alcanzar acuerdos y esto puede encajar con aquellas capacidades estructurales del cerebro, que, de una forma más o menos explícita, son universales en el género Homo, y también con la capacidad de modificar creencias para generar una cognición ética flexible. Tanto la existencia de patrones comunes como la flexibilidad necesaria para el diálogo están en la raíz de la construcción de un diálogo entre sujetos; en este aspecto, es fundamental la concepción del cerebro como un órgano plástico, con capacidad de experimentar cambios, pero también la existencia de pautas de desarrollo que han sido seleccionadas en la evolución, que aportarían, respectivamente, una base común, un terreno compartido en el que coinciden todos los sujetos y, una serie de capacidades cognitivas y prácticas que pueden modificarse para producir acuerdos y consensos sobre puntos concretos.

Siguiendo la argumentación de Evers existe una línea básica – que hemos mencionado en el punto anterior – que hace de todo ser humano un sujeto con una serie de valores. Esta configuración axiológica de la especie humana es un rasgo universal que implica la ética de forma estructural en la condición humana, y nos hace pensar en las éticas de la virtud o de los valores, ya que, aunque no describe ningún contenido moral específico³⁷, sí define al ser humano como sujeto con preferencias axiológicas en términos de lo bueno y lo malo. Desde

³⁷ Tratar de derivar norma o valores morales de la configuración neurológica sería, como explica Evers (2010: 144-148) incurrir en la falacia naturalista

una posición como ésta, se puede concebir un diálogo en el que se exponen valores para su discusión, ya sea en contextos públicos o privados, entre dos o más agentes; generalmente, estos valores están categorizados, y la pertinencia de las diversas estructuras categoriales será discutida al igual que la adecuada definición del valor, su aplicabilidad a un contexto concreto, etc. Estas relaciones de los valores expuestos por distintos hablantes tienen una complejidad creciente, pero son, sin duda, un marco de discusión ética. Por otra parte, es importante señalar que esta concepción de lo axiológico como marca neurobiológica de lo humano está en relación con características que los filósofos éticos han atribuido a los seres humanos, y que esto también ha sucedido desde otras perspectivas, tanto antropológicas (Kottak, 2006), como sociológicas (Giner, 2012), e incluso sociobiológicas (Wilson, 2012). En nuestros días, y en el ámbito español, esta orientación ha sido defendida por Jorge Riechmann (2012), quien defiende que esta característica es uno de los hechos fundacionales de lo moral, y sobre esta base construye una ética que se orienta a la satisfacción de las necesidades y el desarrollo de virtudes que atienden a estas necesidades dentro del marco ecológico.

Una segunda línea dentro de la perspectiva evolutiva sería la necesidad que presenta el cerebro humano de trabajar con representaciones. Tanto si esas representaciones tienen el carácter de imágenes, como defiende Damásio (2013: 159 y ss.) como si adoptan otra configuración, parece haber acuerdo en el papel de esas representaciones como aglutinadores de la realidad, esto es, como filtros que etiquetan la realidad para poder procesarla, o, en palabras de P. M. Churchland (2001) como “[...] lugares especiales categoriales o posiciones prototipo a las cuales son asimiladas las entradas sensoriales reales con un grado variable de cercanía”. Esta forma de construir la cognición moral coloca al cerebro humano en la posición de un clasificador de la realidad; puesto que la creación de estas categorías está mediada por lo social y depende de la configuración neuronal específica de cada individuo, estas clasificaciones serán ampliamente divergentes. Desde aquí se abren dos posibilidades de debate e intercambio: la primera la aporta el propio Churchland, al describir las situaciones en las que se producen la ambigüedad y el conflicto moral así como las formas de resolverlas, y consistiría en el intento de actuar dialógicamente para conseguir que el interlocutor desplace su visión de una situación dada hacia los patrones de clasificación del sujeto con el que sostiene el conflicto, con lo que éste quedaría resuelto por la confluencia de las perspectivas diversas. Esta orientación permite solucionar ciertos debates, pero está limitada a situaciones

de conflicto en las que las que los diversos sujetos comparten una estructura de representación pero no la están aplicando simultáneamente; para aquellos casos en los que dos sujetos no comparten una determinada estructura, la posición de Churchland es una vía muerta. Pero habría que apuntar que, si aceptamos que el cerebro es una realidad más plástica, sensible al entorno y modificable, entonces se abriría una segunda posibilidad de intercambio ético, ya que el debate no sólo podría hacer confluir a dos sujetos en estructuras compartidas, sino que podría ser la vía de modificación de las estructuras que los sujetos poseen para crear nuevas estructuras, con lo que se abre la puerta a la hipotética superación de cualquier conflicto moral.

Y una tercera línea sería la que marca la articulación entre las regiones más evolucionadas del sistema neurológico y aquellas evolutivamente más antiguas. En esta articulación compleja se puede percibir, como destacábamos en el apartado anterior siguiendo a Damásio, una prevalencia de ciertas instrucciones básicas de autopreservación, reproducción sexual, alimentación o defensa de la prole, esto es, de lo que definimos como instintos. Por supuesto, esto no quiere decir que no sean modulables: muy por el contrario, la historia de la cultura es – entre otras cosas – una historia del establecimiento de pautas de comportamiento que controlan la actuación instintiva; sin embargo, estas instrucciones elementales que están presentes en el cerebro humano desde hace miles de años condicionan su desarrollo, en tanto que el desarrollo de las estructuras cognitivas y éticas se produce bajo su control, aunque este control sea parcial. En el plano del intercambio ético, estas perspectivas funcionan como líneas rojas que delimitan el diálogo y el contraste de posiciones éticas, en el sentido de que una situación en la que un sujeto se vea confinado a la alternativa de elegir entre situaciones que ponen en cuestión sus preferencias instintivas básicas estará más cerca del bloqueo del intercambio que de generar una situación de diálogo efectivo, salvo que se produzca una intercambio muy a largo plazo con una estructura cerrada. Sin embargo, esto es precisamente lo que, como muestra la antropología, se da en el escenario social.

Por último, un último factor evolutivo que, de acuerdo con las investigaciones se puede considerar una marca evolutiva es el funcionamiento de lo emotivo. Para Evers lo emotivo está en la génesis de la formación neuronal por su función como estimulante de la acción. Según los esquemas de la investigadora sueca, el aprendizaje que lleva a la configuración de las redes neuronales está incentivado por la presencia de impulsos emotivos, que impulsan la formación de las redes en uno u otro sentido. Por ello, podemos postular la importancia de los

factores emotivos en lo ético – entendiendo estos factores de modo muy amplio, como impulsos de vinculación o rechazo – como desencadenantes de la configuración de nuestra actitud moral. Lo emotivo sería entonces un modulador, lo que pone en juego factores estrictamente neurológicos – como aquellos que trata Evers – así como otros factores fisiológicos, descritos por Damásio, que incluirían la estimulación producida por la producción de hormonas (Damásio, 2013:176). Pero, más allá de esta cuestión, que pertenece al ámbito de lo micro, está la cuestión de la emotividad en la escala de lo macro, que abarcaría las orientaciones empáticas que la propia Evers establece como tendencias evolutivas, y desde las cuales nos define como xenófobos empáticos; esta xenofobia parece ser un obstáculo evidente a la posibilidad de intercambio ético, ya que evidentemente es difícil esbozar una situación comunicativa que produzca un diálogo profundo – tan profundo como para modificar nuestras estructuras neuronales – desde una posición hostil como la que caracteriza al xenófobo. Sin embargo, puesto que esconde empatía, la emotividad latente en la posición del ser humano hacia los otros se puede entender como una postura superable que, además, contiene la potencialidad más rica en cuanto al intercambio ético, ya que desde la empatía se accede a un simulacro de la posición de otros sujetos, y este fenómeno desafía radicalmente la estabilidad de nuestro marco cognitivo. La posibilidad de relacionar la xenofobia con la necesidad de control se relaciona de forma evidente con la tendencia xenófoca en cuanto nos permite rechazar la introducción de nuevos sujetos, y en relación con este punto resulta relevante apuntar que esa necesidad de control se podría canalizar a través de una empatía que, adecuadamente canalizada, articule la relación con los otros sujetos, ampliando las posibilidades de consensos y evitando de esta forma la xenofobia, que no sería violentada en tanto tendencia natural del ser humano, sino superada, puesto que la ampliación progresiva de la capacidad de empatizar con otros seres desplazaría la percepción de dichos seres como extraños, y por lo tanto no habría lugar para la xenofobia. La necesidad de control se satisfaría entonces en una comunidad global de sujetos autónomos, un ideal de ampliación de la comunidad moral que recuerda, en otros ámbitos, a la ampliación de la comunidad moral que se ha defendido desde posturas de ética ecológica.

Funcionalmente, los rasgos que más importancia tienen son la maleabilidad de las estructuras cerebrales que dan cobertura a la racionalidad desarrollada – y concretamente, a la ética (Damásio, 2006) – más allá del funcionamiento instintivo y su capacidad para independizarse relativamente de los impulsos más elementales. Al referirnos tanto a la obra de Evers como a

la de Damásio hemos destacado que, de acuerdo con los descubrimientos neurológicos más recientes, la plasticidad del cerebro es mucho mayor de lo que pensaban Churchland y otros autores cuando la neurociencia empieza a ser aplicada a los estudios éticos; es esta plasticidad la que abre la puerta a procesos efectivos de diálogo ético que permitan la modificación negociada de las estructuras ético-cognitivas, y con ello, el establecimiento de un intercambio real. No obstante, hemos señalado, al describir la perspectiva evolutiva, que existen limitaciones: la primera de ellas, y posiblemente la más importante en el plano teórico, es el estado de las neurociencias, que están aún en fases iniciales y tienen mucho camino por recorrer, como advierten Damásio y otros neurocientíficos; aceptando las limitaciones de los datos neurológicos, con la información de la que se dispone, hay que asumir que la plasticidad del cerebro es limitada y los cambios exigen mucho tiempo. Por supuesto, esto no quiere decir que sean imposibles, y de hecho es una perspectiva mucho más alentadora para la ética que aquella según la cual, una vez adquirida una estructura ético-cognitiva, cualquier modificación era prácticamente imposible. Además, hay ciertos patrones instintivos alojados en el hipotálamo y el tronco del encéfalo que actúan y seguirán actuando sobre la racionalidad plástica de la corteza y otras zonas cerebrales evolutivamente más recientes, dificultando la flexibilidad necesaria en cualquier intercambio. Sobre estos condicionantes, un intercambio ético operativo debe plantearse en ámbitos de largo recorrido y con opciones de debate ilimitado en el tiempo.

Existe, sin embargo, una oposición parcial entre las posiciones que se han tratado en este apartado, y es la cuestión de hasta qué punto es flexible la configuración neurológica. Del mismo modo que no son aceptables las posiciones de determinismo genético estricto, tampoco se deberían aceptar sin más los posicionamientos genéricos sobre la plasticidad cerebral y la capacidad de adaptación. Damásio argumenta sólidamente la importancia de los sectores evolutivamente más antiguos del cerebro, y Evers acepta esta posición pero eso no le impide optar por una posición de mejora que implica incluso la eliminación de la disociación, que ella misma describe como una de las tendencias preferenciales universales. Una apuesta de ese tenor no debería sostenerse sin una argumentación sólida que, sin embargo, no aparece con claridad en la obra de Evers, lo que deja la incógnita abierta.

Para finalizar, podemos señalar algunos apuntes que, si bien no dejan de ser esbozos, pueden extraerse con cierta seguridad. Como se ha señalado en el capítulo anterior, las limitaciones al intercambio ético – y, en realidad, las limitaciones a la ética en general – que se derivan de las investigaciones neurobiológicas son importantes y nos llevan a pensar en un intercambio de largo alcance entre sujetos dispuestos a mantener un diálogo abierto y persistente, lo cual, por otra parte, es factible en cualquier comunidad humana. Tal vez sea importante apuntar desde aquí que, frente a las éticas universalistas de carácter formal, como pueda ser la de Habermas, los planteamientos de la neuroética llevan inevitablemente a una ética situada, esto es, a una ética que, lejos de postular universos comunicativos ideales, plantea las posibilidades de diálogo en el universo práctico real y asume los condicionantes efectivos de la cognición y el comportamiento éticos. Esto no debe llevarnos a una discusión de la falacia naturalista³⁸, sino más bien a obviar ese debate y trabajar a partir del conocimiento de la realidad humana, para, desde ese conocimiento, plantear los mecanismos efectivos de lo que puede llegar a ser. Las posibilidades son limitadas pero reales, y no carecen de la proyección utópica que es necesaria en un proyecto moral, como demuestran las reflexiones sobre la perfectibilidad del ser humano de Evers, o la afirmación de Damásio en la que asegura que el hecho de que exista una base fisiológica de las actitudes morales no tiene por qué llevarnos a pensar que estas sean menos “sublimes”.

El carácter emotivo que actúa como dinamizador de las estructuras neurológicas puede darnos también un camino hacia la apertura moral que haría posible el intercambio ético. No en vano, el carácter emotivo es un rasgo propio de las regiones cerebrales evolutivamente más antiguas, y sin embargo juega un papel de radical importancia en la constitución de las redes neuronales de las regiones más recientes. Lo emotivo, pues, como señala la Evers en su descripción del “xenófobo empático” que es el ser humano, puede ser el puente que haga de intercambio entre las estructuras recientes, más flexibles, y las regiones arcaicas, o, en otras palabras, entre lo más instintivo y lo más racional del ser humano. Desde este punto se puede articular un intercambio ético que tenga como referente común las pautas universalmente compartidas y como elemento racionalizador y negociador los mecanismos flexibles del cerebro plástico y creativo.

³⁸Aunque autores como MacIntyre la cuestionan directamente (MacIntyre 2013: 187)

Terceras conclusiones preliminares

¿Hacia una moral de la virtud aristotélica?

Esta tercera parte, dedicada a la psicología y neuropsicología nos deja algunas conclusiones que no habían aparecido hasta ahora. Si el sujeto como agente de la moral había sido cuestionado por las conclusiones que sacábamos de la parte de antropología, no lo era tanto como agente capaz de razonamiento moral, sino porque la práctica del comportamiento moral exige la colectividad y se desarrolla en la colectividad, por lo que llegábamos a una propuesta de moral compartida. En estos capítulos, sin embargo, hemos seguido el rastro de propuestas que cuestionan directamente la actividad moral del sujeto como ser consciente dotado de capacidad para decidir sobre sus propios actos. Se trata de planteamientos de distinto calado, porque mientras el primero colectiviza la moral, el segundo plantea su reducción a un fenómeno subjetivo sin influencia en el comportamiento, lo cual es tanto como suprimir la moralidad. Al mismo tiempo, han surgido cuestiones sobre la capacidad de modificar y por lo tanto, controlar, si bien en segunda instancia, el comportamiento, las creencias y valores. Y por supuesto, vuelve a aparecer la socialidad como rasgo definitorio y, con ella, el complejo equilibrio del yo, el endogrupo y el exogrupo, lo que nos lleva a aceptar que, de un modo u otro, son elementos centrales de cualquier abordaje del comportamiento humano.

La plasticidad neurológica y la agencia³⁹

Tal vez la conclusión más contundente de la investigación neurobiológica de las últimas décadas es la plasticidad del cerebro. Si hasta no hace tanto el sistema nervioso se consideraba un aparato determinado en su estructura y funcionamiento, las investigaciones recientes

³⁹ Haremos uso del concepto de *agencia* en tanto que capacidad de actuar de forma autónoma. Al margen de las polémicas sobre la cuestión de la agencia moral como producto o subproducto evolutivo, tomamos la posición de Andrés Richart (2016) como referencia en tanto que asume los análisis científicos de la capacidades y condicionantes evolutivos como base para la comprensión de la agencia. Ésta sería entonces limitada y estaría orientada hacia el escenario que esa herencia evolutiva hace posible, lo cual no debe

muestran una capacidad de auto-organización y flexibilidad muy importantes. Figuras de la neurociencia como Changeux o Damásio han avanzado precisamente al asumir esa línea, que no obstante no deja de reconocer que existen limitaciones tanto estructurales como funcionales. El cerebro humano mantiene áreas evolutivamente antiguas con sistemas de reacción y control del comportamiento, y el conjunto del funcionamiento del sistema contiene poderosos sesgos evolutivos. Hay aquí continuidad con lo que afirman Ferrari y De Waal – a quienes ya seguíamos en las conclusiones de la primera parte – quienes, al referirse al estudio de la aparición de la moralidad en el ser humano, afirmaban la continuidad evolutiva de las funciones y la pervivencia de elementos antiguos en comportamientos evolutivamente recientes.

Desde los conocimientos que aporta la neurociencia, el comportamiento humano, la autopercepción del sujeto y su capacidad para manejar los valores dejan de ser leídos en una clave automática, de sistema rígido, y empiezan a mostrar flexibilidad y adaptabilidad tanto a factores endógenos como exógenos. La teoría de la epigénesis y la hipótesis de los marcadores somáticos ofrecen una idea del cerebro como un órgano que se modula, especialmente en los primeros años de vida, y se desarrolla en uno u otro sentido dependiendo de los contextos externos, tanto cognitivos como emotivos. Por otra parte, el hecho de que los contenidos emotivo-cognitivos se gestionen como representaciones introduce un alto grado de abstracción y permite que diversos impulsos sean procesados por el sistema nervioso de diversas formas, puesto que las representaciones pueden orientarse y abarcar interpretaciones divergentes. Enlazamos aquí, de nuevo, con la parte de antropología, en la que lanzábamos la hipótesis de que es precisamente la capacidad de pensamiento abstracto la que permite el salto cognitivo que diferencia al género Homo del resto de primates.

De esta flexibilidad y de la capacidad para adaptar impulsos externos a formas de representación se deriva una posición interesante y radical que, sin embargo, hay que tomar con cierto reparo. Se trata de la idea según la cual el ser humano puede determinar su propia configuración cerebral a través del ejercicio de diversos modos de entrenamiento. Utilizamos

interpretarse como una limitación en sentido fuerte, ya que “estas posibilitan, entre otras cosas, un nivel de metacognición que permite la reflexión ética, el cual es posible una vez alcanzado cierto nivel de desarrollo ontogenético en los sujetos. También hacen posible la adquisición de los diversos contenidos culturalmente apropiados por los individuos” (Richart 2016: 862). Por otra parte, nuestro marco de la capacidad de obrar en el ámbito de la moralidad se puede desarrollar, basándose en esta teoría, hacia un esquema por niveles, tal y

deliberadamente esta expresión para acoger una multiplicidad de propuestas, desde la de Evers, a las de Silva o Levy, que plantean la capacidad de modificar el comportamiento dentro de un marco de procesos que surgen con un cierto grado de espontaneidad. Silva, hablando en términos de regulación emocional, plantea un doble esquema de control, temprana y tardía, de unas emociones que surgen de forma autónoma y Levy, al estudiar el auto-control, encuentra el aprendizaje mediante repetición como un mecanismo que permite lanzar pautas de control sobre nuestras tendencias conductuales. Pero, de entre los distintos autores estudiados, es Evers la que lanza una apuesta de mayor calado en este punto. Para la filósofa sueca, la existencia de patrones de conducta condicionados por las tendencias preferenciales y por mecanismos adaptativos se puede contrarrestar mediante un buen conocimiento neurológico, hasta el punto de que plantea su superación. Aunque no especifica los mecanismos efectivos que producirían tal liberación, Evers insiste en este punto y en buena parte de los pasajes de su obra – especialmente, en lo que se refiere a superar la tendencia disociativa (Evers 2010: 158 y ss) – parece postular una superación *completa*. Aquí subyace la cuestión en la que tenemos que introducir algunos matices. Evers parece haber cerrado el giro que va desde una concepción cerrada del sistema neurológico como conjunto de disposiciones inamovibles hasta una concepción plástica en la que cualquier mecanismo adaptativo de tendencia de comportamiento puede ser controlado y modificado a voluntad del sujeto⁴⁰. Hemos citado ya la posición de Damásio sobre este punto, al recordar que las regiones evolutivamente antiguas del cerebro monitorizan sistemáticamente el funcionamiento de las más recientes e introducen respuestas conductuales inmediatas y no controladas por la actividad consciente, y hemos analizado los estudios de Libet y otros autores sobre la actividad neural que precede a las decisiones conscientes. Evers rebate las posiciones más extremas sobre el carácter inconsciente de la decisión y, en este punto, mantenemos una posición – similar con nuestra propuesta de toma de decisiones semi-automática – pero no encontramos una base experimental que justifique la propuesta de una superación completa de las tendencias de comportamiento.

como lo ha establecido, entre otros, Albert Bandura. A esta capacidad de obrar en diversos niveles nos referiremos en los últimos capítulos de este trabajo.

⁴⁰ Paradójicamente, podría interpretarse este punto en la línea de las teorías más posmodernas, que hacen recaer la configuración humana en una suerte de auto-creación culturalista, más allá de las limitaciones materiales de la realidad y, más específicamente, del propio cuerpo.

En esta línea tenemos que apuntar a dos cuestiones. En primer lugar, la existencia de reacciones automáticas tiene el vínculo con la actuación de las regiones antiguas del cerebro, y éstas a su vez encuentran un soporte evolutivo sólido en las ventajas adaptativas, a las que ya nos hemos referido. Pero, por otra parte, el estudio de sesgos de la racionalidad es contundente en este punto. Lo que la teoría y la experimentación neurobiológica viene a mostrar parece encontrar un correlato fuerte en la multitud de sesgos señalados por Kahneman, Aronson o Elster. El comportamiento humano parece estar orientado hacia el cumplimiento de una serie de sesgos entre los cuales tal vez los más significativos en este punto sean los de prevalencia de la experiencia personal del sujeto, el egoísmo bajo la forma de protección del sujeto o del grupo de adscripción, la tendencia a construir un relato conjunto del mundo – una concepción del mundo o *Weltanschauung* – y a racionalizar tanto esa cosmovisión como el propio comportamiento. La correspondencia, ya mencionada, entre este sesgo racionalizador y la función de intérprete que desempeña el cerebro, refuerza la existencia de estos sesgos, y la tendencia conservadora que introducen los sesgos de ajuste y anclaje funciona también en la línea de apego acrítico a la visión del mundo construida por el sujeto, del mismo modo que la pretensión de encontrar motivos causales para los hechos observados se relaciona con la necesidad de explicar de modo racional – tal vez valdría introducir matices y hablar de *pseudo-racional* o *para-racional* – el conjunto de lo real.

Cabe apuntar aquí una línea de investigación que va un paso más allá, la de Rodolfo Llinás, que propone una teoría según la cual el cerebro es “un simulador” (Llinás 1994: 7) que construye la realidad integrando los *inputs* externos en una serie de esquemas ya existentes en la estructura nerviosa. La visión, por ejemplo, no sería una operación de interpretación de las señales sino de adaptación de estas señales a los marcos con los que el sistema nervioso trabaja, de forma que “ver es una propiedad intrínseca del cerebro” (Llinás 1994: 6). La teoría, que hace pensar en los a priori del conocimiento transcendental de Kant, no deja de plantear varios problemas, entre ellos la capacidad del cerebro para imponer esquemas a realidad complejas – como son los hechos sociales – cuyo desarrollo tiene un alto nivel de abstracción, pero también apunta a la importancia de la estructura psicobiológica en la percepción/construcción de lo real.

También la teoría de los marcadores somáticos y del almacenamiento de pautas de respuesta originadas en contextos experienciales encuentran correspondencia con los sesgos del comportamiento, en tanto que éstos muestran la preferencia asignada al conocimiento

obtenido en la propia experiencia (sesgos de disponibilidad y representatividad). En esta línea de interpretación, los prejuicios no son tanto una deformación de la racionalidad como su consecuencia lógica en el marco de una comprensión orientada a construir respuestas rápidas a situaciones cuya diversidad es potencialmente infinita. Y la existencia de normas y convenciones sociales puede tener esta misma función, trasladada a nivel colectivo, al establecer formas colectivas de comprensión y actuación para un conjunto de individuos vinculados por una experiencia vital colectiva. Con esto no queremos mostrar una vía de vuelta a la concepción de la racionalidad como una herramienta reificada que se sustancia en un sistema neurológico rígido; al contrario, insistimos en que la investigación neurológica descarta este modelo. Más sólida se muestra la teoría de un cerebro dotado de un cierto grado de plasticidad en el que conviven tanto mecanismos antiguos de carácter adaptativo como formas de auto-control y entrenamiento de las disposiciones automáticas de reacción.

Valores y evaluación

La función de evaluación es otra propuesta que aparece repetidamente en distintas investigaciones. La propuesta de Silva, entre otras, nos lleva a la definición del ser humano como evaluador nato, que establece juicios sobre las distintas percepciones que procesa. Hay soportes neurológicos para esta teoría, fundamentalmente en la combinación de dos hechos: primero, son las emociones las responsables del desencadenamiento de la valoración, que se produce bajo el esquema de aprobación/rechazo; segundo, los procesos emocionales son – como muestra Carretié – procesos constantes que subyacen a la percepción de cualquier impulso procesado por el sistema neurológico. La propuesta de Evers es, de nuevo, la más arriesgada, al afirmar una orientación axiológica como consustancial al procesamiento de la realidad:

Podría decirse que tenemos una predisposición neurobiológica para desarrollar sistemas de valores complejos y variados, sobre todo de valores morales, que nos permiten funcionar en nuestros entornos físico, social y cultural. (Evers 2010: 115)

Si en el aspecto de la plasticidad hemos planteado reparos a la orientación de Evers, creemos que en este punto su posición tiene un encaje claro en la investigación y también en el modelo

descrito hasta ahora, en la medida en la que la dupla emoción/cognición se articula bajo la forma de preferencias valorativas, lo cual además se apoya en la función de la emoción y la producción de normas que hemos estudiado tanto en primatología como en antropología. Los estudios de psicología social, por otra parte, corroboran esta posición. En este punto hemos propuesto la expresión *marcos evaluativos* para dar cuenta de los sesgos de percepción, protección de la propia visión del mundo y respeto de las pautas sociales. La tendencia del razonamiento se orienta a una comprensión sesgada por un conjunto de patrones que actúan en común y se refuerzan, creando una visión del mundo estable y con capacidad para interpretar los distintos acontecimientos a los que se enfrenta el sujeto. Tal vez ésta es una de las cuestiones a las que tengamos que prestar más atención a partir de ahora: la necesidad de una estabilidad psíquica y social y los distintos sesgos que el cerebro ha desarrollado para alcanzarla.

Socialidad

Podemos esquematizar la importancia de la socialidad en factores directos e indirectos. La forma más directa de influencia de lo social en la caracterización psicológica del ser humano es sin duda la convención social. Por medio de las convenciones, los sujetos asumen una serie de instrucciones, patrones de valoración y marcos de comprensión que son establecidos colectivamente y condicionan buena parte de la *Weltanschauung*. La característica diferencial de este tipo de condicionamiento es que no resulta discutible a corto plazo; tal y como funciona su creación, como proceso colectivo, así funciona también su modificación. Esto sitúa el cuestionamiento de las normas sociales como algo que un sujeto individual puede tratar de poner en marcha, pero que no se hará efectivo sino en tiempos de transición social, esto es, en tiempos que no se corresponden forzosamente con tiempos biográficos. Los sujetos están, por lo tanto, enmarcados en una normatividad social que se juega en un ámbito mucho mayor que su propia agencia individual. Retomaremos esta discusión en la próxima parte, dedicada a los condicionamientos desde la perspectiva sociológica.

Igualmente directo es el condicionamiento que ejerce la comunidad en la configuración del horizonte de deseos y expectativas. Ramírez Goicoechea apunta la cuestión de la clase como configuradora de formas de desarrollo cultural, lo cual nos lleva de nuevo a la conexión con

las necesidades materiales que ya surgía en el estudio antropológico, y enlaza este asunto con lo que llama el valor estructurante de las emociones. Creemos que estos dos puntos son consistentes con una propuesta de plasticidad social y que, más allá, abren el campo de las expectativas. En efecto, si hemos hablado de una plasticidad que se adapta y desarrolla en el contexto social pero lo hace dentro del marco establecido por la estructura neurológica y por los rasgos evolutivos presentes en el organismo, entonces es esperable que ante las mismas condiciones materiales se produzca una cultura con rasgos homogéneos, y que esta cultura incluya siempre ciertos elementos orientados a la supervivencia del yo y del grupo. El valor estructurante del que habla Ramírez tiene un encaje funcional en la capacidad para hacer que los miembros de una comunidad se sientan solidarios con quienes comparten sus condiciones y tiendan a establecer relaciones de conflictividad o agresión frente a otros grupos. La cultura, como conjunto de patrones y comportamientos aprendidos, dará entonces cuenta de ese corpus de emociones comunes y tenderá a reforzarlo, de forma que tanto los intereses influyen en la cultura como la cultura en la percepción de los intereses. No está de más señalar aquí el punto en el que queda la posibilidad de una ética universalista, en un equilibrio inestable entre las potencialidades de una estructura psíquica con sesgos compartidos y una materialización de las vidas colectivas constreñidas por condiciones particulares.

Distinta forma de influencia es la que ejerce el desarrollo epigenético. No se trata, en este caso, de la existencia de pautas que orientan la actuación del sujeto en una u otra dirección, sino de la necesidad biológica de desarrollar el sistema neurológico en el marco social. Lo que la teoría de la epigenesis viene a establecer es que sin lo social, el ser humano no es capaz de desplegar sus herramientas cognitivas y emotivas. Las altas capacidades de pensamiento abstracto, o el complejo mecanismo de percepción, emoción y juicio no se concretan sino es bajo la influencia colectiva constante desde edades tempranas. En cierta medida, esta influencia es más abierta, puesto que no condiciona qué tipo de socialidad se desarrolla sino el hecho mismo de la socialidad, pero también se puede afirmar que es más profunda, puesto que implica que no existe desarrollo humano sin socialidad. El aprendizaje, las valoraciones comunes, las formas de comunicación y un amplio corpus de comportamientos sociales tienen aquí su entrada en la configuración del sujeto, que vive como la normalidad es establecida en el marco de lo social. Sin embargo, esta socialidad no está libre de las tendencias evolutivas: la preferencia por el propio grupo, la tendencia disociativa o el esfuerzo por controlar el entorno, que se corresponden con sesgos de la racionalidad, están presentes tanto en la

predisposición biológica como en los comportamientos sociales, y por lo tanto cabe esperar que todas las formas sociales las reproduzcan y todos los sujetos las adquieran y desarrollen. Una vez más, encontramos disposiciones parcialmente modificables, pero no “hojas en blanco” sobre la que se pueda escribir cualquier relato.

También dentro del marco de la socialidad aparecen la cuestión del interés propio y por el endogrupo, y también encuentran su lugar en la teoría neurobiológica – tendencias preferenciales en la propuesta de Evers, condicionamientos evolutivos para Damásio o Gazzaniga – y en la experimentación conductual. - sesgos de disponibilidad o error fundamental de atribución, entre otros. No se puede afirmar que esto suponga una aportación nueva respecto a lo que hemos estudiado en capítulos anteriores; su importancia descansa más bien en el hecho de que esa preferencia por el yo y el grupo de adscripción es una constante que aparece desde cualquier perspectiva de análisis.

Un super-yo afirmativo con vocación narrativa

Merece la pena que nos detengamos brevemente en el análisis de la pretensión racionalizadora. De nuevo, existe una clara confluencia entre los elementos de base neurobiológica que soportan este rasgo y la existencia de sesgos del comportamiento que muestran la voluntad de sujetos que, en condiciones experimentales controladas, tratan de dar una lectura racional a su comportamiento, incluso en casos extremos. Gazzaniga, que ha estudiado el funcionamiento racionalizador, lo orienta inicialmente desde los impulsos inmediatos del ámbito de la supervivencia, que están incluidos en los mecanismos evolutivamente más antiguos y menos reflexivos; en esos ejemplos se encuentra ya el proceso de racionalización de un comportamiento que en general es espontáneo y no racional, pero que se recuerda y proyecta como racional; esta elaboración, según Gazzaniga llega tan lejos en la racionalización que más que darle sentido, la *amaña* (2012: 101).

Más interesantes son dos cuestiones en las que el autor entra al desarrollar su teoría: el relato de la realidad externa y la automatización de procesos cognitivos. En lo que se refiere al primer punto, Gazzaniga muestra que los sujetos sometidos a experimentación no sólo construyen una proyección racional para su propio comportamiento, sino también para los fenómenos que perciben. Esto sucede con series de imágenes en las que los individuos

muestran necesidad de dotar de sentido a lo que ven, construyéndolo como series o creando un eje de relación a partir de campos semánticos (Gazzaniga 2012: 112). Esto da base a la afirmación de Evers sobre el carácter narrativo del cerebro; tanto en lo que se refiere a su propia historia como a los hechos correspondientes a la realidad externa. Los seres humanos (podríamos hablar aquí de *Homo narrans*) narran la realidad y la dotan de sentido, más allá de que esto tenga una correlación con un hipotético sentido en términos objetivos. Se puede especular con la idea de que, al dotarla de sentido, los sujetos crean un vector de comprensión, y también una esfera común, en tanto que un relato es abstracto y se puede construir y modificar en comunidad. Si los seres humanos piensan enmarcando la realidad bajo la forma de relato, pueden discutirla, compartirla y valorarla, lo que parece ser la forma de construir una imagen del mundo y unos valores compartidos. Por otra parte, no es difícil cruzar este dato con la percepción sobredimensionada de la importancia del yo en la construcción de la realidad, que potencialmente ratifica al sujeto en la percepción de sí mismo como un ser relevante y dotado de un papel en el mundo y, a la inversa, con el error fundamental de atribución, que aumenta la responsabilidad ajena en las cuestiones complejas y minimiza la propia, aliviando la responsabilidad.

En conjunto, tenemos una caracterización de un sujeto humano que concibe el mundo en forma narrativa y tiende a valorar su propia actuación, dentro de ese relato, con una serie de sesgos que la magnifican. En esa línea, podríamos manejar la imagen de un superyo que, en lugar de ser conflictivo y problematizador como en la teoría freudiana, funciona, muy al contrario, como una proyección afirmativa del sujeto. Por otra parte, no podemos sino recordar los sesgos de la memoria, que muestran la inestabilidad de los recuerdos y su vulnerabilidad ante influencias externas. Si los seres humanos tienden a pensar en forma narrativa y a sobredimensionar el papel del yo, y si estos relatos se producen en el marco de una cultura colectiva y estructurada por culturas y sentimientos compartidos, parece evidente que el relato compartido estará influenciado por los recuerdos comunes y que una síntesis que presente la realidad como una historia comprensible y razonable podrá imponerse a los recuerdos individuales de los sujetos que forman la comunidad.

En cuanto a la automatización de elementos cognitivos, Gazzaniga aprovecha el ejemplo del aprendizaje de instrumentos musicales y otras actividades en las que la actividad automática es provocada por el propio individuo a través de ejercicios. Irónicamente, pese al desprecio que a veces muestra por la actividad consciente, Gazzaniga prueba que el entrenamiento de

actitudes y elementos cognitivos, controlado conscientemente, puede ser el principio rector de los comportamientos inconscientes. Ratificamos así la propuesta de un control consciente de segundo orden: una autonomía que se desarrolla mediante procesos semi-automáticos.

Virtud, norma y control del comportamiento

A la luz de lo que hemos visto hasta aquí, la cuestión central para el comportamiento parece radicar en el equilibrio entre una consciencia que rebaja su capacidad de control sobre la actividad ordinaria y que, sin embargo, puede desarrollar lo que hemos llamado un control de segundo orden, siempre dentro del marco definido por las tendencias evolutivas y conductuales. Esto no puede sino traer a la mente la ética aristotélica, en la que es el control del *ethos* lo que habilita la moralidad, concebida como una cuestión de auto-construcción a largo plazo. La virtud es la generación de hábitos adecuados que permiten la actuación correcta, como un trabajo de constancia y elaboración del carácter, y el elemento que guía esta elaboración es el valor, dentro de una perspectiva del sujeto, como plantea Evers, como ser axiológico. Sin embargo, esto no deja de ser parcialmente contradictorio con las conclusiones que hemos extraído de las investigaciones en antropología, donde es la norma, y no el valor, lo que define el comportamiento moral. Exploraremos esta cuestión en la última parte, de sociología, y también en las conclusiones finales, siguiendo la teoría de los valores de autores como Javier Echeverría, para tratar de elaborar una articulación entre valores y normas, las dos formas en las que parece condensarse la normatividad moral.

Por otra parte, la idea de homeostasis que introduce Damásio y a la que nos hemos referido brevemente en esta parte 2, supone un concepto sugerente sobre el equilibrio que exige la regulación de la vida, y cómo este equilibrio está, en último término, orientado a satisfacer las necesidades.. Consideramos que se trata de una idea que podemos tomar con mayor profundidad al avanzar en las cuestiones de sociología, pero sin duda es sugerente que ya desde el campo de la neurociencia surjan autores que lo interpretan en esta línea.

PARTE 4. LA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

De modo que los individuos se encuentran en situaciones en las que se plantan cuestiones prácticas para las que la ética estatal y la ética del mercado no ofrecen respuestas, cuestiones que sólo pueden abordar como agentes individuales, cuestiones a las que, debido a las prescripciones de sus propios roles sociales, sean los que sean, no pueden responder (MacIntyre 2017: 223).

Dentro del marco que ofrece la teoría sociológica, seleccionamos tres áreas de conocimiento cuyo estudio puede darnos pistas para avanzar en el análisis del comportamiento. Si tenemos, en primer lugar, el tema del grupo como uno de los puntos de referencia, la sociología puede aportar reflexiones de calado. En este punto nos detendremos en la cuestión de la formación del grupo y su relación con los individuos que lo forman, y de ahí pasaremos al estudio de la clase social como elemento central del análisis de agregación social en colectivos humanos amplios. Este estudio debe servirnos para acceder a algunas regularidades sobre la construcción de los vínculos de grupo y de los elementos que le dan cohesión; además, nos obligará a retomar el asunto de la agencia colectiva e individual y de la configuración de las normas y valores comunes.

Por otra parte, el capítulo 10 estará dedicado a la visión de la moral de una perspectiva sociológica, algo que ha sido tratado con asiduidad desde Émile Durkheim hasta Talcott Parsons o autores contemporáneos como Salvador Giner. En este apartado aparecerán ciertos elementos explicativos, especialmente sobre el valor social de las normas morales, que serán importantes en nuestras conclusiones. Por último, dentro de este capítulo, hacemos una revisión brevísima de los rasgos que configuran la posmodernidad como modelo socio-cultural vigente, lo que nos permitirá esbozar algunas aproximaciones a los condicionamientos del comportamiento moral en la sociedad actual.

¿Por qué lo social? Lo colectivo y lo individual en el comportamiento humano

Hasta este punto hemos señalado en diferentes pasajes que el comportamiento humano se configura socialmente y mediante un desarrollo que sólo puede darse en la colectividad, puesto que el aprendizaje de pautas, la adquisición de normas y capacidades sociales, los estímulos y la generación de expectativas son colectivos. El objeto de estudio de la sociología es precisamente éste, el comportamiento de los seres en cuanto integrantes de una colectividad. Que este vector pueda explicar todo el comportamiento humano es algo dudoso, a la vista de lo que hemos observado en los capítulos de psicología; por ahora trabajaremos sobre la hipótesis de que se trata de uno de los factores que lo condiciona. En esta medida, se pueden tratar de explicar buena parte de los comportamientos, aprendizajes y creencias en función de los estímulos sociales que los condicionan, una perspectiva que es fundamental a la hora de estudiar la cuestión del grupo. Para ello nos detendremos en la formación de lo social y especialmente en la constitución de la clase, como principal elemento agregador sobre el que se conforman los grupos humanos.

En efecto, en antropología llegábamos a la conclusión de que la moral tiene que producirse forzosamente en lo colectivo, puesto que si no, no sería propiamente moral, en tanto que, por una parte, no participa de los valores y normas que rigen la práctica de la comunidad, y por otra, no es capaz de satisfacer las necesidades individuales y colectivas de los sujetos de una especie como la humana, marcadamente social. Esto nos lleva al terreno sociológico, en el que se analizan los comportamientos colectivos así como las creencias y valores que los sustentan. En esta línea, seguimos con la interpretación a la que nos remitíamos al tratar el tema del determinismo neurobiológico, siguiendo a autores como Gazzaniga (2012: 166 y ss) que encuentran su correlato en la aportación de sociólogos como Giner, quien también insiste en una perspectiva no reduccionista y plural que reconoce la génesis social de los valores sin pretender que esta constituya la totalidad de lo moral (Giner 20102: 283).

Para Georg Simmel, la mera concepción del otro ya está condicionada por el marco de percepción, que para el sociólogo alemán funciona como *a priori* del conocimiento social (Simmel 1939: 81). Este marco de percepción consiste en que los seres humanos presentan una tendencia a percibir y comprender a los demás sujetos a través de patrones generalizables, de tal manera que no perciben al propio sujeto en su individualidad sino sus rasgos asimilables en el grupo o los grupos a los que se adscribe. Simmel pone el ejemplo de los sujetos que son percibidos en función de su dedicación laboral, su creencia religiosa o su estatus, e insiste en que las personas no parecen capaces de abordar el conocimiento de cada persona en su individualidad. De esto se sigue la tendencia a establecer generalizaciones de los papeles que cierto tipo de individuos juegan en la sociedad (así los alguaciles, los católicos, etc) y a predecir su conducta de acuerdo a los prototipos asociados a dichos grupos. Y en este punto nos interesa destacar cómo ciertos elementos de la psicología social y de las neurociencias, que ya hemos estudiado, tienen un encaje inmediato en este análisis, al asumir que parte de los comportamientos y de la forma de procesar información se debe a la necesidad de establecer pautas de respuesta para las diversas situaciones. Los estereotipos, leídos en este sentido, serían formas de abordar las problemáticas relaciones sociales a las que los sujetos están obligados y que se muestran en una amplia gama de casos.

Así se producen los estereotipos sociales, que no se limitan a constatar los roles sociales efectivos, sino que los amplían y les dan una dimensión identitaria. Es decir, los seres humanos no se definen por sus roles sólo en el entorno concreto en el que esos roles se despliegan, sino que, en muchas ocasiones, los extrapolan a la persona en tanto que individuo, entendiéndolos como un rasgo general de su personalidad. Simmel no lo apunta en este pasaje, pero, como veremos un poco más adelante, se pueden realizar paralelismos interesantes en cuanto a la situación objetiva de los sujetos y la percepción que se deriva de ella, que no tienen porque corresponderse de forma estricta.

Por otra parte, el análisis de Simmel nos permite también entrar al tema de la tensión inherente a la socialidad. Para el alemán, los seres no sólo serían incapaces de comprender la individualidad de otros sujetos sino que tampoco podrían completar su propio desarrollo:

Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo de lo bueno y de lo malo, sino también de la individualidad única de nuestro propio yo que, como dibujado por

líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente (Simmel 1939: 82)

Esto es, los seres se complementan con otros forzosamente para desarrollarse en su integridad; sin embargo, esto no agota su individualidad, que existe también más allá del marco social. Lo individual y lo social son dos polos que se desarrollan conjuntamente y que, al mismo tiempo, entran en tensión. Es evidente el carácter fuertemente especulativo de este pasaje, y sin embargo no deja de ser sorprendentemente coherente con lo que, muchas décadas después, han venido a constatar los neurocientíficos, los antropólogos y los primatólogos: que no hay desarrollo individual sin desarrollo colectivo, y que ambos tienen que estar coordinados pese a que, no obstante, siempre están en una relación de tensión.

En esta línea, es interesante el trabajo de Mary Douglas, que analiza como las clasificaciones que nos permiten pensar, antes de ser utilizadas y percibidas por el individuo, son formaciones sociales, están dadas por la colectividad (Douglas, citada por Corcuff 1998: 82). De nuevo vuelve a surgir la misma cuestión que vimos como explicación de los comportamientos automáticos, esto es la necesidad de disponer de mecanismos de comprensión y actuación rápida para dar respuesta a una realidad cambiante. Sin embargo, estas pautas comunes no son idénticas para toda la población humana; aunque existen una serie de rasgos comunes, hemos observado como es la construcción cultural la que marca el mundo social de los seres humanos, y ese nivel de abstracción permite diversas realidades de acuerdo a las interpretaciones dominantes, que pueden diferir según el grupo social – etnia, cultura, género, clase, etc.

Otros sociólogos han investigado en esta línea, tratando de dar con los elementos que producen la agrupación identitaria, esto es, lo que el historiador británico E.P. Thompson llamó la *formación*, el *hacerse* del grupo social. En este punto, los investigadores de orientación constructivista son quienes más se han apoyado en la cuestión del grupo como un ente social modulable en torno a los conflictos, que articulan una lucha colectiva y forman la identidad, como por ejemplo en el caso de Pizzorno o Boltanski, mientras que otras teorías focalizan en las cuestiones cognitivas o incluso lingüísticas (Corcuff 1998: 76-81). Sin embargo, incluso en los casos que más insisten en la capacidad de los colectivos para identificarse como grupos, existe una base material, una serie de intereses comunes y

prácticas que limitan, o articulan – depende de la perspectiva – la posibilidad de construcción social.

La clase (modelo de formación social de grupo)

Arrancábamos este capítulo con el planteamiento de Simmel sobre la constitución de los individuos en tanto que miembros de una colectividad y sujetos a una cognición social que se da en ella, una idea que encaja con la concepción de los grupos sociales en tanto conjuntos de individuos que socializan colectivamente. Sin embargo, a nadie se le escapa que la orientación marxista añade una orientación socioeconómica frente al esencialismo antropológico de Simmel. No es de extrañar, puesto que la base del marxismo teórico está anclada en el materialismo y la obra de mayor influencia de Marx, *El capital*, se inserta en ese área de conocimiento. A pesar de esto, no está de más señalar que la obra del pensador alemán contiene muy poca elaboración sobre el concepto de clase, y que éste fue desarrollado con posterioridad por otros pensadores y pensadoras de la escuela marxista. Como éste no es el lugar para esbozar líneas de análisis de todo lo referente a las clases sociales a lo largo de la historia, limitaremos nuestras consideraciones en lo sucesivo a la estructura y formación de clases dentro del capitalismo.

Podemos dibujar dos grandes líneas de discusión en la teoría de clase, la más clásica que comprende el debate entre clase concebida como estructura y clase como comunidad que se construye, y una segunda línea, incomprensible sin la primera, que abordaría la agencia de los sujetos colectivos o, dicho de otra forma, la posibilidad de formar sujetos colectivos en sentido estricto. Es bien sabido que estos temas han dado lugar a aportaciones centrales por parte de autores de primera línea como Thompson, Althusser, Anderson o Castoriadis, pero no está de más enmarcar la discusión. La primera orientación de los teóricos de clase es una teoría casi exclusivamente estructural, objetivista, en la línea de lo que Marx definía, tomando la expresión hegeliana, como la *clase en sí*. Esta clase en sí sería una configuración objetiva, definida en función de la relación con los medios de producción y sujeta a discusiones sobre la articulación de los mismos. Las polémicas entre los bolcheviques sobre la inclusión del campesinado propietario de tierras, durante el periodo anterior a la Revolución Rusa, son buen

ejemplo de estos debates, que versan sobre las condiciones materiales en el plano económico y caracterizan lo que ha dado en llamarse el “marxismo oriental”.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, empieza a desmarcarse claramente una posición más constructivista, especialmente entre los historiadores marxistas británicos, que ponen el acento en la carencia de una traducción automática de la *clase en sí* a la *clase para sí*. Esto es, la clase obrera en términos estructurales no se convierte forzosamente en clase obrera en términos de vivencia colectiva. Este salto, que se relaciona de modo bastante obvio con el fracaso de los movimientos de masas en la Europa occidental de posguerra, da lugar a una discusión que, de tan larga, parece una cuestión enquistada en el materialismo, y está a día de hoy aún pendiente de un consenso.

La clase como estructura

Los elementos básicos de una definición de la clase en términos estructurales giran alrededor de la explotación. Sin embargo, la explotación no es una realidad unívoca ni permite explicar por sí misma la existencia de la clase; al contrario, se trata de una orientación conflictiva en sí misma que, además, trae consigo una serie de consideraciones anejas sobre la realidad social que se constituye con la relación de clase y en que, a su vez, la misma clase se desarrolla. La noción marxista ortodoxa, como explica Beverly J. Silver (2005: 32) se construye en torno a la concepción contradictoria de la explotación capitalista, que incrementa la situación de dominación y miseria material en la que viven las clases obreras – aquellas que dependen de los medios materiales ajenos – y al mismo tiempo incrementa la actividad asociativa de esas clases, generando poder de clase. Esta dinámica está perfectamente en línea con la noción de Marx según la cual el capital utiliza la fuerza de trabajo de los asalariados, produciendo la explotación, y al mismo tiempo depende de ellos, puesto que sólo el trabajo y la naturaleza producen valor.

No resulta difícil ver que este planteamiento, aunque fecundo en potencialidades, es incompleto y deja muchos cabos sueltos. El primero de ellos, y tal vez el más flagrante, es el hecho de que la evolución histórica de occidente ha resultado absolutamente opuesta a lo que Marx preveía: si, como el alemán creía seguro, las relaciones de clase se iban a polarizar (Wright 1994: 3), la evolución de finales del XIX y principios del XX podía darle la razón,

pero superado ese periodo, el crecimiento de las clases medias en Europa y América del Norte iba en la línea contraria. A nadie se le escapa que esto fue así sólo porque se produjo una masiva externalización de la producción internacional y un nuevo equilibrio en el reparto del trabajo, pero consideramos que, más que llevar a una reinterpretación a escala mundial de las predicciones de Marx – factible y adecuada, aunque se sale del ámbito de este trabajo – esto debería hacernos reflexionar sobre las diversas potencialidades de las agrupaciones sociales y la imposibilidad de derivar esquemas rígidos para la evolución social. Aunque no hay lugar para entrar en el detalle de las discusiones y polémicas sobre estos temas, mencionaremos algunos puntos.

En primer lugar, las formas de la explotación han mostrado multitud de variantes, tantas que la propia descripción que realiza Erik Olin Wright en el segundo capítulo de su obra *Clases* parece en algunos puntos más una añoranza de certezas que un repertorio sólido. Con esto no queremos introducir una crítica al planteamiento de Wright, que consideramos particularmente solvente, sino a una lectura que trata de hacer una nómina de relaciones de clase como si pudieran establecerse de forma estática. En contraposición, Silver tiene una orientación mucho más flexible, fundamentada en la idea de relaciones de clase como un fenómeno dinámico que opera bajo una fuerte influencia del marco político, en la que la plasmación concreta de los conflictos y movimientos de la clase (oleadas de conflictividad laboral, en la terminología de la autora) tienen una importancia determinante en el surgimiento de la clase como grupo social con capacidad de movilización, si bien estos no dejan de partir de fenómenos concretos de explotación.

Por otra parte, la cuestión de cuáles son las clases se relaciona directamente con la anterior. Para Marx, una vez más, la lectura de la clase estaba bajo el prisma de una relación directa y unívoca: las clases se relacionan por la propiedad de los medios de producción, y las clases medias, aquellas que presentan una relación conflictiva con los medios – en tanto que no son poseedoras de los medios ni utilizan trabajo asalariado pero tampoco sufren una explotación, porque su relación con el capital no es de venta directa de la fuerza de trabajo – son un fenómeno de transición. La contradicción con unas clases medias que aumentan exponencialmente en los llamados “treinta gloriosos” y se estabilizan durante las siguientes décadas es evidente, pero no sólo llama la atención en cuanto al contraste con la predicción de Marx, sino porque la evolución ha creado una clase media que, contra todo pronóstico, está dotada de una fuerte conciencia de clase, en este caso asociada no tanto a las luchas como a

los privilegios que, al darse por perdidos, genera una sensación de carencia, aunque no de unidad colectiva (Alonso et al, 2017). La agrupación social, en este caso, se produce en torno a una sensación de solidaridad abstracta que no se traduce ni en la creación de esquemas de solidaridad efectiva en términos materiales ni, en consecuencia, de acción colectiva.

En tercer lugar, de entre los diversos elementos que entran en juego en la cuestión de la formación de la clase desde el punto de vista estructural, creemos que es imprescindible llamar la atención sobre la cuestión de la legitimación. Como apunta Wright (1994: 133-135), un sistema de dominio y explotación no puede estar exclusivamente basado en la aplicación de la fuerza, sino que debe ser capaz de extender mecanismos de legitimación de las relaciones sociales para dar cobertura ideológica a las relaciones de poder. Wright se detiene en dos elementos fundamentales para legitimar la explotación de unos grupos sociales por otros: la justificación de la desigualdad y la inmovilidad del sistema dentro del orden social existente. Sin necesidad de detenernos más en estos detalles, lo que viene a corroborar la importancia de la legitimación es que el discurso ideológico, esto es, el marco general cognitivo – o lo que, en la tercera parte de esta tesis doctoral, hemos llamado *Weltanschauung* – es clave para la conformación de los grupos. Así lo viene a afirmar también Wright cuando, al comparar la percepción de clase en EE.UU. y Suecia obtiene parámetros mucho más altos de conciencia de clase en los sectores trabajadores del país europeo, y atribuye buena parte de esa alta conciencia de clase al sistema ideológico y a la fuerza que las organizaciones de clase tienen en el panorama político sueco.

La clase como comunidad

La vuelta de hoja de la teoría de clases tiene su contribución más visible en el historiador inglés Edward P. Thompson, y concretamente en su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. El punto de partida de Thompson es que las clases obreras surgen de un sustrato popular, el que producen las vivencias comunes, trabajos y tradiciones que cohesionan los sectores populares y generan espacios de convivencia. Incluso las tradiciones religiosas, típicamente descartadas por el materialismo como ideología para someter a las clases populares, son terreno fértil, a ojos de Thompson (2012: 48), para el crecimiento de tradiciones compartidas y sentimiento de vínculo social, como también lo son las cuestiones

más ideológicas – el “inglés libre por nacimiento” - o la legitimidad de la costumbre, que para Thompson está en la base de buena parte de los movimientos de clase (Thompson 2012: 219). No es de extrañar, desde esta perspectiva, que sean movimientos defensivos e incluso abiertamente conservadores – en la medida en la que pretenden mantener la estructura social tradicional frente a las transformaciones de la industrialización – los que ponen en marcha las reacciones de clase, pero también aquí hemos de señalar la co-dependencia de tradición comunitaria y necesidades materiales: en la descripción de la reacción frente a los cercamientos (*enclosures*) está presente la defensa de “la estructura de la comunidad aldeana precapitalista” pero también el rechazo a formas de producción que llevan a la población a la miseria material más absoluta (Thompson 2012: 244-245). Así, la base material y la legitimación político-moral coexisten y se refuerzan en una articulación que trataremos de analizar al final de este capítulo.

Sin embargo, la parte de mayor importancia para nuestro objeto de estudio es la discusión sobre el elemento que desencadena la formación de la clase, lo que a su vez determina la propia definición de clase. Perry Anderson (1985: 43-47) ha realizado un sumario de las posiciones de Thompson y de sus debilidades, llevando el debate a la centralidad de la concepción de clase. Este debate comienza en la idea de *experiencia*, sobre la cual Thompson parece construir toda su noción de clase, tal y como Anderson apunta, haciendo de esta forma que la existencia del grupo social dependa no de su posición en la estructura de la sociedad sino de su propia percepción como grupo. En la terminología del materialismo clásico, hablaríamos de una clase que se define exclusivamente por sus factores subjetivos, como clase para sí.

Anderson no duda en reprocharle esta definición y argumenta a partir de la crítica de Cohen, quien define la clase en términos objetivos. Su posicionamiento en este punto no puede ser más contundente: “El concepto de clase como una relación objetiva con los medios de producción, independiente de la voluntad o la actitud, no parece necesitar una formulación adicional” (Anderson, 1985: 44). La clase, para Anderson, se define en términos objetivos, y no hay nada más que añadir. La definición de Thompson aporta sin embargo una vía que puede ser eficaz a la hora de explicar el comportamiento de clase: la conciencia de pertenecer a un determinado grupo social determina, como hemos visto hasta ahora, buena parte de la concepción del mundo y de los comportamientos. Y más aún: es difícil, por no decir imposible, pretender que la actuación del grupo tenga una articulación propia, como de hecho

sucede tanto en la clase como en cualquier otra formación social, si no existe una percepción por parte de los integrantes que forman el grupo en cuestión. ¿Cómo se construye un *nosotros*, en la ausencia de una conciencia de la existencia de ese nosotros? Paradójicamente, la definición objetiva de clase, que se pretende estructural y empírica, tiene un impacto más teórico que práctico, puesto que no se condiciona a la configuración efectiva de la clase como sujeto colectivo. Funciona, en parte, como podría funcionar una comunidad lingüística, que existe en términos objetivos, puesto que nadie dudaría que hay una serie de condicionantes del pensamiento y la comunicación que se vehiculan lingüísticamente, pero no forman – salvo en casos excepcionales – un grupo social, entendido éste como un colectivo con una identificación propia y una serie de pautas de comportamiento interno y externo. Por añadidura, el propio desarrollo de la obra de Thompson tiene una contradicción flagrante en este asunto, puesto que, si bien afirma con rotundidad la prioridad de la experiencia de clase sobre las condiciones estructurales, su obra está poblada de referencias a las condiciones materiales, como la que citábamos anteriormente. Es difícil especular con los motivos por los que Thompson obvia esto a la hora de definir la clase, especialmente porque esta definición de la clase como experiencia aparece desde *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, antes de la polémica con Louis Althusser – en la que parece claro que el inglés se obceca como señalan el propio Anderson o César Rendueles (2013) –, pero sí parece que en su forma de construir el relato de la formación de la clase obrera hay más peso de lo material del que, en sus conclusiones, está dispuesto a admitir.

Construcción y condiciones objetivas

La necesidad de que la clase, para llegar a constituirse como un sujeto social, se construya, ha estado permanentemente en la investigación social, no sólo en la orientación materialista sino en autores ajenos a esta tradición, como pueden ser el caso de Pizzorno, que plantea la protesta como eje de construcción de conciencia colectiva (Corcuff 1998: 82) y Goldthorpe (1996), que focaliza en la construcción de identidad política (Goldthorpe 2010: 396). Si, efectivamente la sociología contemporánea reconoce la importancia de la formación comunitaria y si, por otra parte, las condiciones estructurales están dadas y bien definidas por la investigación, entonces lo que aparece como un punto ciego no es la prioridad de una o de otra, sino el vínculo que se establece entre ambas.

Volviendo a Anderson, que trata la cuestión con cierta profundidad, tenemos que asentir en su crítica a Thompson sobre la contradicción entre sujeto individual y sujeto colectivo, puesto que es cierto que el autor de *La formación de la clase obrera* alude a una u otra opción en distintos pasajes y no justifica esta oscilación de modo coherente. Para Anderson hay dos vías fundamentales para esbozar la construcción de los grupos sociales como sujetos colectivos: o bien la orientación de Parsons, construida sobre la capacidad de los sujetos para construir valores comunes que unifican la acción, o bien la propuesta sartriana. Para el teórico inglés, ambas son propuestas frustradas, la primera por que su “carácter idealista” es “incapaz de explicar tanto la génesis como el conflicto de los valores en sí mismos” (Anderson, 1985: 57); la segunda, porque acaba en una referencia al poder y al establecimiento de gobiernos de corte autoritario, sin que esa argumentación llegue a evitar el carácter especulativo de la remisión al poder. La propuesta del propio Anderson es, entonces, recuperar la relación entre clases y medios de producción para dar cuenta de la aparición de conflictos en los que se fragua la unidad de acción de la clase. Sin embargo, esta propuesta vuelve a dejar sin resolver el vacío teórico que nos encontramos a la hora de explicar porqué pueden darse procesos que modifican los medios de producción y sin embargo no encuentran su correlato en la lucha de clases. La creación de conciencia en escenarios de lucha de clases es una cuestión recurrentemente explicada y descrita en diversos autores, entre otros los que hemos trabajado en este mismo capítulo, pero el hecho de que se puedan producir transformaciones en el sistema de producción sin la aparición de la conciencia colectiva es lo que aún tenemos que explicar, y lo que podría llevarnos a una propuesta fundamentada para la cuestión de la agencia.

En este punto, la formación de valores comunes – en la línea de Parsons – que Anderson descarta puede tener más peso del que el británico le asigna, fundamentalmente porque el desarrollo real de esa construcción se produce en una multiplicidad de grupos cuyos valores surgen en relación con los intereses materiales y con la socialidad. Desde esta perspectiva, la formación de valores colectivos no sólo puede dar cuenta del conflicto, sino que es el marco mismo de aparición del conflicto. Los valores se originan en los procesos de producción y reproducción de la vida, procesos inherentemente sociales, y se vinculan a los grupos que comparten los mismos intereses en esos procesos. Como hemos tratado de señalar en capítulos anteriores, la formación social y la percepción del vínculo sobre el que se genera el grupo tienen una fuerte dimensión cultural que puede llevar la noción de vínculo a un alto

grado de abstracción – el ejemplo modelo sería el de la pertenencia a un grupo nacional – pero cabe especular aquí con la posibilidad de que, si el grupo se configura sobre vínculos demasiado abstractos, pierda cohesión, al atenuarse la referencia a los intereses colectivos que le permiten satisfacer las necesidades de la vida colectiva.

De esta forma recuperaríamos la vía abierta por Thompson, que él mismo descarta para orientarse al culturalismo subjetivista, y que consistía en mantener la relación de condiciones materiales y percepción colectiva. El resultado podría ser una construcción de valores que asume el marco de la realidad estructuralmente dada en lo socioeconómico y desde ese marco construye la relación del grupo mediante prácticas colectivas, tradiciones y espacios comunes que determinan la experiencia de cada individuo. Así, el conflicto socioeconómico surgiría sobre las condiciones estructurales, que serían condición necesaria pero no suficiente para la aparición de la clase como sujeto colectivo.

Una vez propuesto un marco para la cuestión de la formación del grupo, no está de más volver a la aportación de Simmel, que afirmaba que no sólo nos definimos en lo social, sino que también lo social nos define. Tendríamos entonces una formación social con flujos de ida y vuelta entre el grupo y los colectivos que lo forman, con procesos complejos de construcción a partir de situaciones materiales diversas que se hacen densas a través de conflictos y al hacerlo actúan en esos mismos conflictos, modificando a su vez el decurso de los mismos. El caso de las revueltas de mayo del 68 en Francia nos permite tomar nota de la forma en que una visión del grupo condicionada está enraizada en la realidad material pero no sujeta de forma mecánica, sino mediada cultural y políticamente, como ha mostrado Gobbille (2015). El autor muestra como, pese a la lectura sobre la participación diferenciada de estudiantes y trabajadores, el enfrentamiento entre las demandas de autonomía de los primeros y la exigencia de mejoras materiales de los segundos no se produce. En su lugar, hay una armonización de ambas reclamaciones, en buena parte porque “*même dans ces formes de critique de l’aliénation les plus proches de l’imaginaire artiste, la thématique de l’exploitation et la critique sociale sont rarement absentes*”⁴¹ (Gobbille 2015). Esto es, diversas formas pueden encontrar mecanismos consensuales, como, por otra parte, ya apuntada Thompson al señalar que los puntos en común de las reclamaciones de diversos grupos sociales se pueden construir

⁴¹ Incluso en esas formas de crítica de la alienación más cercanas al imaginario del arte, la temática de la explotación y la crítica social rara vez están ausentes.

en torno a exigencias comunes, más allá de los intereses materiales más específicos de cada uno de los grupos (Thompson 1995: 81). Sin embargo, en esas agrupaciones múltiples se sucede también la abstracción del vínculo comunitario al que nos referíamos anteriormente, y ahí se produce, por una parte, una reducción de la cohesión y, por otra, una disolución de intereses. La paradoja de esta situación es que, si los conflictos son sociales y la producción de normas es también social, la actuación tiene que ser social, y por lo tanto la existencia de sujetos colectivos es la única forma de tomar el control de la subjetividad, pero al mismo tiempo, la disolución de intereses en parámetros más amplios conlleva una actuación colectiva variable. Así, lo que parece tener una existencia social efectiva son los sujetos colectivos que, no obstante, desempeñan una agencia parcialmente difusa, muy lejos de la noción de sujeto individual propia de la modernidad occidental, más si cabe de la posmodernidad.

Las líneas de investigación sociológica que tratan este tema remiten de forma ineludible a Émile Durkheim. El francés es probablemente el autor que más directamente plantea la subsunción de la moralidad en la sociología – si bien esto también ha de entenderse con matices, como trataremos de mostrar en este capítulo – y también el punto de partida para otros autores, especialmente Pierre Bourdieu y los sociólogos de su escuela. Si Durkheim incurre en un cierto reduccionismo sociológico, no es menos cierto que apunta elementos fundamentales para comprender cómo lo sociológico es una esfera clave de la producción de las normas y valores morales; por lo tanto, en este capítulo recurrimos a las piezas clave de su teoría de la moralidad para luego señalar algunas debilidades y pasar al estudio de otros autores, deteniéndonos especialmente en la noción de *habitus* de Bourdieu y en la aplicación que tiene tanto en el estudio de comportamiento como en el desarrollo de patrones de conducta y producción de valores. Así se apunta una alternativa a la propuesta que surge de la teoría de clase, que con la que no alcanzábamos a definir un criterio de actuación colectiva y formación del grupo, aunque sí una serie de rasgos objetivos para determinar sus características. En esta línea, el desarrollo de la temática gay bajo el paradigma sociológico nos permitirá obtener algunas conclusiones, al igual que la cuestión del conflicto y el análisis de la socialidad contemporánea bajo la forma de posmodernidad.

Lo social y lo moral

José Luis LópezAranguren, en el ámbito hispano, reflexiona sobre la relación de ética y sociología (Aranguren 1979: 39-42) para establecer, precisamente, la irreductibilidad de la primera a la segunda. En su planteamiento, la teoría de Durkheim resulta inaceptable porque deduce la moralidad de lo social sin que exista más posibilidad de complejizar esta relación que la que ofrece el conocimiento. Efectivamente, en la lectura que Aranguren hace de

Durkheim, el único matiz que se puede introducir a la dependencia de la moral respecto a lo social es la posibilidad de un conocimiento del hecho moral que, al iluminar al sujeto sobre su propia condición, lo emancipa. Para Durkheim, la posibilidad de alcanzar un saber consciente sobre la propia actuación es una forma de liberación, puesto que lo que es comprendido no puede ser dominador. Aunque es fácil estar de acuerdo con la crítica que Aranguren dirige a esta posición, puesto que no parece que pueda defenderse una emancipación que se produce exclusivamente en el plano cognitivo, tampoco podemos conformarnos con el reclamo de un ser humano capaz de asumir la responsabilidad de su propio comportamiento sin tratar de señalar qué vías lo hacen posible, máxime cuando después de la elaboración del trabajo de Aranguren se han dado avances de amplio calado. Empecemos por repasar la obra del propio Durkheim y otros autores clásicos de la sociología para después examinar algunas aportaciones más recientes.

La norma moral surgiría en el equilibrio entre un deseo por la realización de la voluntad propia de cada sujeto y una necesidad de acatar la norma social, en tanto que los seres humanos son individuos necesitados de una socialidad intensa y armonizada; es decir, el individuo que actúa moralmente lo hace tanto en seguimiento de un sentido de la obligación como de un deseo de acatar la norma moral, lo cual, de acuerdo con Durkheim, se debe a que “su misma naturaleza no nos permite cumplirlo sin esfuerzo, sin una cierta violencia” (Durkheim 2006: 36). Este equilibrio, además, puede ser leído tanto desde una perspectiva esencialista – no en vano el propio autor compara esta combinación de deseo y obligación con lo sagrado – como desde una perspectiva funcional: para Durkheim, la cuestión de la moralidad es un producto de las relaciones sociales de individuos y grupos que se asientan en repartos del trabajo social. En ese sentido, sólo lo social es moral, sólo la norma que se deriva de la estructura de las sociedades humanas es norma moral, puesto que lo moral no puede tener como objeto las cuestiones relativas al propio sujeto, que no “constituye un fin” (Durkheim 2006: 38).

El problema de este razonamiento es que, en la elaboración del sociólogo francés adquiere una forma claramente maximalista y eso conduce a esquemas cerrados. Efectivamente, si la colectividad genera la moral, sin más matices sobre la forma en que ésta se genera y sobre el carácter del sujeto colectivo, la conclusión natural es que no existe más moral que la que la que el grupo social genera, bajo la amenaza de que el sujeto, negando la moral del “estado social de su tiempo”, se niegue a sí mismo (Durkheim 2006: 39). No deja de ser llamativo que

el propio autor esté reconociendo con su terminología la existencia de diversidad histórica en la moral cuando su esquema teórico no deja resquicios para comprender las modificaciones (crisis, rupturas conceptuales o emotivas, conflictos) que puedan dar lugar a la transformación de la moralidad colectiva.

De ahí su concepción de la solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, como estadios clave de la evolución social; la primera se corresponde con las sociedades organizadas en clanes y tribus, con una estructura social casi inexistente y una presión social uniformadora y totalizante. En estas sociedades, el individuo es lo que el grupo determina, y el grupo determina lo mismo para todos sus miembros. En el polo opuesto, la solidaridad orgánica se corresponde con sociedades plurales en las que se produce un reparto de tareas mediante la división del trabajo, que es el soporte de la articulación de la dependencia mutua de los seres humanos. Al estructurarse el trabajo, se reparten las tareas sociales y se establecen diversas funciones en las que cada sujeto puede desarrollarse y reservar una esfera de su personalidad para el crecimiento propio y la individualización, que de hecho es obligada por la división del trabajo (Durkheim 2012: 185). Lo moral sería lo que tenga encaje en este esquema de reparto, donde la socialidad del colectivo deja espacio para el individuo, y estaría regulado jurídicamente⁴², de tal forma que buena parte de las relaciones ni siquiera despiertan un interés emotivo por parte del cuerpo social, ni son entendidas como relevantes en lo que se refiere a la consideración de cada uno de sus miembros (Durkheim 2012: 173). Costumbres y contratos formales conviven y tienen un refuerzo mutuo, además de imponer obligaciones que van más allá del objeto del contrato propiamente dicho (Durkheim 2012: 258-259). Con esto parece consumarse la regulación formal de las sociedades modernas, cuyas formas de solidaridad están regladas y son, por así decirlo, emotivamente asépticas, bajo el control último del Estado (Durkheim 2012: 270).

Sin embargo, no deja de ser llamativo que a lo largo de la misma obra el propio autor recuerde, al analizar el desinterés en la actuación de los sujetos, que el vínculo emotivo subyace a toda relación social (Durkheim 2012: 177); más adelante, al referirnos a Bourdieu, trataremos de mostrar cómo, partiendo de la matriz sociológica de Durkheim, su aportación sobre el desinterés es mucho más ajustada a ese interés social de los seres humanos.

⁴² Aquí la reflexión del autor sobre el derecho represivo y el derecho restitutivo, que articulan la obligación formal entre los miembros de las sociedades de solidaridad mecánica y orgánica, respectivamente.

La teoría durkheimiana tiene el valor de haber puesto las bases para una comprensión científica de la génesis social de la moralidad, pero, al mismo tiempo, muestra unos límites evidentes en dos aspectos: en primer lugar, su visión de las sociedades es claramente incapaz de dar cuenta de las transformaciones sociales, tanto en lo que se refiere a los distintos grupos que conforman una sociedad y las sensibilidades e intereses que representan, como en las modificaciones estructurales e identitarias que se producen en la evolución histórica. Aunque se aceptara el esquema de la solidaridad mecánica y orgánica – lo cual ya es contradictorio pues supone una evolución que difícilmente se puede explicar con los parámetros de su teoría – las estructuras sociales nunca tienen la uniformidad que Durkheim supone. Una sociedad tiene siempre un grado de pluralidad que no permite descripciones uniformes sobre el modo de formación de la solidaridad en el conjunto de la población; al contrario, al hablar de la formación del grupo hemos observado como la relación con las condiciones materiales siempre determina solidaridades diferenciadas en los estratos sociales, y esta diversidad se puede reproducir de acuerdo a otros muchos factores, como son la cuestión nacional, el género o la identidad sexual, por mencionar sólo algunos. Por otra parte, Durkheim plantea la evolución desde las formas de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica como si este paso estuviera predeterminado, más allá de la evolución social y los acontecimientos históricos concretos. Hay, por lo tanto, una cierta teleología que subyace a la propuesta durkheimiana y que es preciso cuestionar como una posición acrítica. Como ha mostrado Levy-Strauss (2001), el decurso de la historia de las sociedades no puede leerse de acuerdo a un esquema de desarrollo lineal, ni puede entenderse que un desarrollo social cualquiera sea irreversible.

Curiosamente, dos autores contemporáneos de Durkheim cuya obra está mucho más olvidada pueden aportar cierta flexibilidad al esquema del francés. Ferdinand Tönnies, si bien destila una concepción social radicalmente conservadora, produjo la pareja de términos comunidad/asociación, que se ha empleado después sistemáticamente (Tönnies 2011: 87-91) y que pone el acento en la diversidad de formas de agregación social en las sociedades modernas. Si la comunidad es la forma de relación con vínculos emotivos y solidaridad de intereses, la asociación corresponde a los acuerdos puntuales que se establecen entre sujetos que no mantienen una relación solidaria pero necesitan puntual o regularmente entrar en

contacto. Tomada de forma esquemática, esta diferenciación nos permite dar forma, en el terreno sociológico, a la cuestión que desde otras disciplinas hemos venido planteando, esto es ¿cómo se forma la solidaridad fuera del grupo de adscripción de cada sujeto? Al mismo tiempo, aporta una flexibilidad muy necesaria al dar cuenta de formas de relación diferentes entre los distintos estratos sociales. Para Simmel, esta diversidad de la agregación social estaría incluso en la base del conocimiento humano, puesto que las categorías correspondientes funcionan como formas *a priori* de la comprensión (Simmel 2002: 84). En esta línea, la pluralidad aparece como una condición necesaria para que se pueda conceptualizar la sociedad, lo que obliga a un análisis tanto de los elementos uniformes como aquellos que introducen la diversidad, ya sea en el tiempo o en el espacio (Simmel 2012: 101). Estas reflexiones de Simmel y Tönnies parecen moderar los extremos más inmovilistas de la visión social de Durkheim y ponernos en situación de abordar un análisis de la producción social de los valores.

¿Un *habitus* moral?

Curiosamente, también se ha criticado a Bourdieu por la supuesta rigidez de su teoría social, pese a que, desde la estela de la sociología de Durkheim, Bourdieu incorpora un estudio sistemático de la dinámica interna de las sociedades. En lo que se refiere a este último punto, es importante empezar por señalar que su teoría de clase parte de las condiciones materiales, pero la amplía y no reduce la determinación de la clase a lo económico. Es sabido que para Bourdieu se puede hablar de cuatro formas de capital, económico, social, simbólico y cultural, y en la configuración de la clase en tanto grupo social, el primero es el más determinante, pero no el único.

En cierta medida, la noción marxista de clase puede leerse como una categoría que tiene su anclaje en las condiciones materiales y necesita de unas condiciones sociales y culturales para hacerse efectiva, pero no para existir. Bourdieu evita este planteamiento y propone la clase como la “estructura de relaciones entre todas las propiedades relevantes” (2002: 104). Lo interesante no es tanto que se tome como base la situación en las relaciones de producción – algo que está presente en todos los teóricos del concepto de clase – sino que, junto a ese parámetro “particularmente determinante” (Bourdieu 2002: 100) hay toda una serie de

propiedades secundarias que, conjuntamente, forman el *habitus* de clase. Así, los recorridos que una persona desclasada puede sufrir son parte de su pertenecer a una determinada clase o del grado en el que se pertenece, como ilustra al analizar el recorrido de elementos de clase media que han pasado a pertenecer a clases obreras en términos económicos pero no acaban de compartir los mismos recursos culturales, sociales y simbólicos. Siguiendo con esta estructuración de propiedades, un agente no está completamente definido por las propiedades que posee en un momento dado, sino también por el recorrido vital, que hace posible un desplazamiento, si bien este desplazamiento está limitado por las fuerzas sociales y por las propias características del sujeto. Tendríamos entonces una serie de patrones de adscripción flexible a estratos sociales y unos comportamientos pautados, los *habitus*, que se corresponden con esa adscripción, todo ello dentro de un marco de fuerzas sociales.

Campo y habitus

El concepto de *habitus* es probablemente el concepto de Bourdieu que más se ha utilizado en la disciplina sociológica y fuera de ella, junto con el de capital cultural. Su uso recurrente ha producido una cierta banalización del término, que, además, por su propia etimología, remite a la noción de *costumbre*, un término mucho menos definido que el que originalmente acuñó el sociólogo francés. Si hay un rasgo que caracterice el *habitus* es, por otra parte, su amplitud. Efectivamente, no se puede decir estrictamente que la costumbre esté fuera de lo que se puede considerar *habitus*, precisamente porque el concepto es tan abierto que puede abarcar una enorme abanico de prácticas sociales. Para Bourdieu, se trata del “principio unificador y generador de todas las prácticas” (Bourdieu 2002: 100) que es causa y al mismo tiempo producto de la agrupación social – en la terminología del autor, es tanto *opus operatum* como *modus operandi*, y tiene una proyección en el imaginario social en la medida en la que es un conocimiento que se adapta la práctica colectiva en cada espacio social a través de mediaciones (Bourdieu 2002: 171-172). En tanto que mecanismo organizador de la percepción y la praxis social, el *habitus* tiene también una dimensión moral, puesto que organiza las prácticas socialmente sancionadas y de esa forma establece el comportamiento social legítimo (Bourdieu 2002: 198). Pero, por otra parte, no deja de ser un elemento de la praxis vinculado con la realidad material y, entendido desde esta perspectiva, establece un sistema relacional en el que las condiciones de cada grupo se definen como “un sistema de

diferencias, de posiciones diferenciales” (Bourdieu 2002: 170). Y más aún, puesto que funciona como articulador de la práctica y de la legitimación y, de esta forma, también condiciona las expectativas y deseos de los sujetos (Bourdieu 2002: 195), homogeneizando las clases y estableciendo diferencias posicionales entre ellas. Praxis, articulación de la vida social, cognición, expectativas y deseos aparecen fundidos, como vemos, en una noción tal vez demasiado amplia que se concreta en prácticas sociales específicas, fundamentalmente en las relaciones entre los distintos grupos sociales.

La noción de campo permite que el *habitus* sea comprendido en su despliegue práctico. En el campo social – que se refiere a los espacios sociales en los que se desarrollan las prácticas – el *habitus* se materializa en comportamientos que “presentan una semejanza inmediatamente perceptible” (Bourdieu 2002: 172) pero son mediadas por el espacio en el que se producen, de tal forma que cada puesta en práctica de un *habitus* funciona como “transposiciones sistemáticas impuestas por las condiciones particulares de su puesta en práctica” (Bourdieu, 2002: 172). Así pues, el comportamiento concreto de cada sujeto en cada momento resulta de la aplicación de un *habitus* a una situación específica, a modo de un vector de fuerza que se hace efectivo en un espacio determinado. El *habitus* toma una dinámica concreta en la que se pueden observar sus condicionamientos y las mediaciones que los producen, como trataremos de señalar al analizar, más adelante, los estudios sobre la cuestión gay de Didier Eribon.

Habitus y comportamiento libre

Un tema de discusión que merece cierto detenimiento es el de la posibilidad de un comportamiento libre bajo los esquemas del *habitus*. Martínez García ha analizado como la noción misma de *habitus* surge en un cierto paralelismo con la de gramática, en la medida en la que se trata de conocimientos prácticos que no tienen que ser conscientes – los hablantes o los agentes los utilizan sin necesidad de conocer las normas que dan forma a esa praxis – y que están dotados de recursividad, por lo que permiten una creatividad constante (Martínez García 2017: 3). En el polo opuesto, el *habitus* está socialmente determinado y tiene una función de control social que se desarrolla a través de la legitimación de una serie de comportamientos previamente pautados (Martínez García 2017: 4). En un campo concreto, la presión del repertorio socialmente sancionado lleva a una alternativa entre adaptación o

exclusión (Sánchez García 2008: 107), lo que refuerza la dinámica de grupos en tanto que sólo permite la socialización en los colectivos que comparten el mismo repertorio de *habitus*.

Hasta aquí, la oposición entre la función del *habitus* como mecanismo que articula un comportamiento libre y la función represora de comportamientos no sancionados socialmente surge con bastante claridad. Sin embargo, es necesario profundizar en este tema entrando en la cuestión de las preferencias sociales. Simmel ya maneja en su obra la importancia de los grandes esquemas ideológicos, pero autores más recientes le dan una orientación mucho más específica a esta cuestión. Volviendo a Martínez García:

El capital también influye sobre los agentes, pues la composición del capital contribuye a crear el *habitus*, *habitus* que convierte la libido indiferenciada (un interés abstracto) en apuestas concretas por determinado tipo de ilusiones sociales, la *illusio*. Por tanto, vemos que el capital establece tanto una causalidad macro, estructurando los campos sociales, como una causalidad micro, a través del *habitus*, sobre los agentes, en tanto que simultáneamente es un indicador de recursos, pero también un elemento clave en la formación de preferencias. (Martínez García 2017: 7)

Lo que este fragmento dice del capital, sin hacer interpretaciones forzadas, resulta extensible a otros modelos civilizatorios, puesto que lo que está afirmando es que los marcos de posibilidad determinados para una sociedad son condicionantes para el ámbito de expectativas de cada sujeto que la integra. Recientemente, Mark Fischer ha estudiado las formas de determinación que las sociedades de consumo propias del capitalismo tardío producen en la población de estudiantes de enseñanzas medias profesionales, y propone la noción de *hedonia depresiva* para señalar como la determinación social de una sociedad ideológicamente clausurada – la Inglaterra de las primeras décadas del siglo XXI – unida a un sistema de consumo constante, produce una dependencia sistemática de objetos y servicios y al mismo tiempo una incapacidad casi absoluta de pensar en horizontes liberadores (Fischer 2016). Las preferencias, expectativas y hasta el gusto por las actividades y objetos queda enmarcado en un patrón social de comportamiento que no está al alcance de los sujetos. Una vez más, es importante no reducir todo el comportamiento social a pautas sociales de nivel macro; si algo demuestra el *habitus* es precisamente que los grupos y subgrupos sociales pueden crear y mantener formas culturales propias dentro de un ámbito mayor, y aquí la cuestión que surge es hasta qué punto estas formas son capaces de mantener cierta autonomía para que esas

formas sean realmente autónomas dentro del orden social o simplemente variantes funcionalmente asumibles para el sistema del que forman parte. Las repetidas polémicas sobre elementos contraculturales que se adaptan a la cultura dominante y “se mercantilizan” bajo el capitalismo no dejan de resonar al tratar estos temas. Sin embargo, en muchos periodos históricos han surgido elementos que operaban al margen, o en contra de, los patrones civilizatorios vigentes. Cada periodo de transformación social está abierto y penetrado por estos elementos que tienen necesariamente un sujeto social colectivo como motor, y en cada periodo es la configuración de dichos sujetos lo que está en juego.

Comportamiento social y bases neurológicas

En la parte 3 examinábamos los comportamientos que llamábamos semi-automáticos para referirnos a respuestas no conscientes y recordábamos que la práctica totalidad de los investigadores que trabajan esos temas aluden a la necesidad de mecanismos de respuesta rápida para descargar al sistema consciente de las tareas ordinarias y dar respuestas rápidas en momentos críticos. En esta línea Bourdieu también concibió el *habitus* como un esquema de comportamiento social que almacena respuestas para situaciones concretas (Martínez García 2017: 3). Efectivamente, la intensa vida social de los sujetos humanos exige una serie de instrumentos de respuesta; esto se hace aún más perentorio a la vista de la sanción social que hemos observado. Si un sujeto debe ser capaz de reconocer una serie de hechos sociales, identificarlos adecuadamente respecto al grupo que los produce y reaccionar en función de su identificación o rechazo, el patrón de respuesta debe ser rápido, y la funcionalidad del *habitus* como esquema de comportamiento queda fuera de toda duda.

En este paralelismo de comportamientos sociales y psicobiológicos, no deja de ser interesante apuntar una cuestión, y es la capacidad de los sujetos para controlar sus propios comportamientos. Si en psicobiología encontrábamos que los autores que investigan el autocontrol defienden la posibilidad de modificar los comportamientos semi-automáticos mediante un esfuerzo sostenido en el tiempo, también desde la óptica sociológica encontramos aportaciones en la misma línea. Sánchez García (2008: 121) descarta cambios súbitos pero mantiene la posibilidad de modificaciones mediante esfuerzos prolongados, condicionándolos a una mejora del conocimiento sobre el campo en el que se realizan las

modificaciones. Con esto se abren dos posibilidades: en primer lugar, se puede transformar el *habitus* primario con el objetivo de lograr una adaptación del comportamiento en un marco concreto, lo que sitúa a los sujetos en una posición de dominio, si bien parcial, de sus patrones de conducta. En segundo lugar – en una línea no prevista por Sánchez García pero que se deriva directamente de su trabajo – los sujetos pueden mostrar *habitus* diferenciados en campos diferenciados. En el caso de su estudio, que analiza patrones de clase en relación con la práctica deportiva, se podrían encontrar prácticas de clase diferenciadas en el ámbito deportivo y en otros ámbitos; lo cual, extrapolado a otros marcos sociales, complejiza enormemente el análisis.

***Habitus* y grupos minoritarios**

La interpretación sociológica de la moral, partiendo de la línea de Durkheim, siempre parece caminar sobre el riesgo de limitar la moralidad de todos y cada uno de los sujetos a los patrones socialmente dominantes del grupo de adscripción. Sin embargo, la relación entre grupo e individuo, y entre los distintos grupos, es compleja y da lugar a diversas posibilidades y conflictos; la cuestión gay, investigada dentro de la línea bourdieuana por Didier Eribon, aporta un buen campo de pruebas para, saliendo de la cuestión de la clase, observar otros parámetros de agrupación social con dimensión identitaria y una tensión fuerte con la estructura social hegemónica.

La socialidad gay remite a una identificación específica de acuerdo a la orientación sexual, con repercusiones en la vida ordinaria de cada sujeto y con una proyección simbólica y cultural fuerte. En culturas como la europea occidental – en la que se enmarca el trabajo de Eribon – en las que la sexualidad dominante es una de las claves de la identidad cultural y de la adscripción a la normalidad del grupo social, la vivencia de la homosexualidad está acompañada por una percepción de diferenciación (Eribon 2006: 137-138). Obviamente, esta diferenciación no se puede asimilar a la distinción de la que Bourdieu habla para referirse a los elementos simbólicos y culturales que las clases medias y altas utilizan para exteriorizar su separación de las clases populares; se trata, muy al contrario, de una percepción de sí mismo sentida de forma no voluntaria, una propiedad no elegible y por lo tanto un hecho con el que los sujetos deben construir su identidad y su relación con el mundo social. De esta relación se

deriva la “construcción psicológica” de sujetos obligados a acomodar su percepción de sí mismos con un canon de normalidad social con el que no se corresponden pero que es impuesto y obliga a un enfrentamiento o un ocultamiento constantes.

No resulta difícil ver aquí una aplicación del régimen de sanción social correspondiente al *habitus*, tal y como lo habíamos descrito en el epígrafe anterior. El *habitus* no se limita a ser una articulación de las costumbres y creencias compartidas, sino que las impone mediante la sanción social. En este punto se evidencian una primera cuestión: la normalización de prácticas culturales no se puede realizar sin una imposición de una parte de esas prácticas sobre las demás; hay una dosis de violencia – simbólica, cultural, económica y en último término física – en toda extensión de la normalidad. Así, al referirnos a esta cuestión anteriormente, citábamos la alternativa entre adaptación o exclusión, que en el ámbito de la homosexualidad adquiere un aterrizaje práctico de enorme violencia para los sujetos que no encajan en la práctica socialmente sancionada, tanto como para ocultar una orientación básica durante todo el transcurso de su vida.

Eribon analiza cómo este dominio impuesto por la sanción social se reproduce desde patrones normalizadores, en los que tanto la representación simbólica como la representación pública aparecen como portadores de una coerción de comportamientos no normalizados. Y continúa explicando cómo el esquema de control no se limita a la llamada esfera pública, sino que se extiende también a los ámbitos considerados privados en los que

“La «sombra» de la normalidad es la que impone en todas partes y en cualquier momento, en la conversación más nimia, la frontera entre la esfera pública y la privada, la posibilidad de que unos se mantengan en el espacio público (los heterosexuales) y la obligación de que los otros (los homosexuales) reserven una parte de su personalidad para el espacio privado: los que detentan la «identidad normal», por utilizar la expresión de Goffman, pueden hablar públicamente de lo que son, y los que poseen la «identidad desacreditada» (y, todavía más, la «desacreditable») se esfuerzan en guardar silencio, en limitar al espacio privado todo lo que puede delatar su estigma, todo aquello de lo que no se debe o no se puede (o no se quiere) hablar. La estructura público/privado es móvil, movediza, se reproduce en cada momento de la vida cotidiana y tiene por efecto excluir a la homosexualidad de todo escenario «público», aun si este «escenario» se limita al círculo «privado» (como el ámbito familiar o el de las amistades). (Eribon 2006: 148)

Es evidente la problemática que representa a nivel psicológico, en la medida en la que difícilmente se puede imaginar una forma más completa de reprimir la percepción de sí mismo, pero en este punto nos interesa detenernos en la cuestión de la formación de un *habitus* que es por fuerza impostado, adaptado a una normalidad que no se corresponde con las bases materiales de la constitución del sujeto. Una identidad que, por lo tanto, siempre se encuentra ante el dilema de afrontar un conflicto con la normalidad del cuerpo social al que pertenece o consigo mismo. ¿Cómo trazar los puntos de adhesión, imprescindibles para el reconocimiento social y de integración en el grupo, a partir de esta relación? Eribon recupera la alternativa planteada por Sartre entre autenticidad e inautenticidad como representativa de las posibilidades de los sujetos, que deben “escogerse a sí mismos o abdicar ante la dificultad que representa” (Eribon 2006: 152).

Se evidencia aquí la forma en la que la relación de *habitus* y campo genera posiciones que no son homogéneas ni simétricas. Las diferencias que oculta la normalización de los patrones de comportamiento son diferencias en la capacidad de los sujetos para representarse la sociedad y a sí mismos, en la capacidad para desarrollar unos *habitus* colectivos que articulen sus disposiciones personales – sexuales en este caso, pero puede extrapolarse a otros ámbitos de la condición humana – y en la relación de poder con sus congéneres, puesto que tanto la adaptación como el enfrentamiento con la normalidad hegemónica implican un cierto grado de subordinación. Sus comportamientos, los *habitus* que los estructuran, se generan en una reproducción de pautas aprendidas que, al mismo tiempo entran en conflicto con tendencias personales, de tal modo que esos *habitus* las violentan; en el sentido contrario, unos *habitus* que articulen sus tendencias personales sin violentarlas se convierten en una forma de conflicto con el todo social. Así, no es de extrañar que buena parte de *Reflexiones sobre la cuestión* discuta la alternativa entre la voluntad de asimilarse – que respondería a la necesidad de dar una articulación homogénea de las relaciones sociales – o de construir un espacio social propio.

Aquí se abre la problemática de cómo se desarrolla efectivamente esta singularización de un colectivo dentro del todo social, un tema con fuerte proyección moral puesto que, si mantenemos que la producción de la norma es fundamentalmente colectiva, la existencia efectiva de diversas agrupaciones sociales aparece como el mecanismo por el que se puede

establecer una pluralidad moral. Eribon recurre de nuevo a Sartre para analizar el paso de un conjunto de sujetos que comparten una o varias características a un grupo con capacidad de producir espacios, valores y normas. Se trata de una cuestión que tiene una correspondencia evidente con la cuestión a la que dedicábamos el capítulo anterior, y que Sartre formula con los conceptos de “serialidad” y “grupo en fusión”, donde el primero remite a la situación de un colectivo cuyos integrantes están en situación de pasividad, tanto por el marco ideológico que les es impuesto como por el pensamiento de los sujetos que lo forman, que carecen de conciencia de grupo, mientras el segundo se refiere al grupo que toma conciencia de sí mismo y se activa por la movilización. El paso de uno a otro, continúa Eribon siguiendo a Sartre, no se puede dar por medio del debate porque no se trata de “de un conjunto de argumentos a los que sería posible oponerle otros” (Eribon 2006: 186), sino que debe efectuarse mediante la actividad, cuando se produce una reacción de los sujetos que los activa en un proyecto común. Esa reacción, que se produce por la tensión frente al marco dominante, permite tomar conciencia de la situación como colectivo y generar prácticas ajenas a las impuestas.

El neoliberalismo y lo peor de nosotros

En *Autoconstrucción*, Jorge Riechmann recuerda las aportaciones de distintos autores que trabajan el impacto social del neoliberalismo, con sus aportaciones discursivas pero, sobre todo, estructurales. Recuperando el análisis del discurso político del neoliberalismo, Riechmann recuerda cómo la economía fue – y sigue siendo – el mecanismo para amoldar el comportamiento y la producción social de las creencias, expectativas y valores. La economía, como recuerda en una famosa cita de Margaret Thatcher, no es el objetivo sino un método por medio del cual se trataría de “cambiar las almas” (Riechmann 2015: 208).

Sería entonces insuficiente hablar de ideología en términos marxistas – falsa conciencia que justifica privilegios – puesto que no habría ningún privilegio que diera soporte a la producción de valores. Al contrario, son elementos producidos por sectores con poder institucional y económico los que canalizan la socialización de las mayorías al margen de los intereses de estas. De ahí que Paul Verhaeghe recuerde a Bauman y su afirmación sobre la impotencia generalizada en unas sociedades que, paradójicamente, hacen bandera de la libertad.

Verhaeghe estructura su planteamiento de las sociedades neoliberales bajo tres elementos, flexibilidad, estructura y tiempo, que, en el relato neoliberal, han perdido su carácter objetivo y se constituyen como marcos de desarrollo desigual y no lineal, sometidos al imperio de una “implacable presión por conseguir logros [que] se ha vuelto normativa”. En esta normatividad radica el fuerte impacto moral que el modelo socioeconómico ha tenido en las sociedades contemporáneas.

La situación de la actividad como desencadenante de la orientación es matizada por Eribon, que la comparte pero hace ver una cuestión de importancia para nuestro análisis, y es que no se puede separar la serialidad y el grupo en fusión sino en un marco teórico. En la práctica, cualquier conjunto de sujetos participa de ambas dinámicas, que se ponen en cuestión mutuamente porque responden a necesidades opuestas, la de asimilarse al grupo y la de encontrar prácticas sociales que vehiculen las preferencias de cada sujeto. Por otra parte, esta dualidad nos sitúa de nuevo ante otra disyuntiva, la que experimentan los colectivos cuando, al tomar conciencia y dotarse de una fuerza común, se encuentran con la posibilidad de formar espacios propios o la de exigir que los espacios comunes, el conjunto de valores y

normas socialmente aceptados, incluyan sus prácticas. Una vez más, la realidad social se abre en alternativas que nunca son puras, pero que reflejan adecuadamente tendencias que subyacen al movimiento social y que se despliegan en un abanico de movimientos, reclamaciones y construcciones ideológicas.

El conflicto en la constitución de la moralidad social

En *El conflicto de la cultura* moderna, Simmel (2011) maneja la idea de la vida como un ente abstracto que contiene pulsiones diversas y a veces contradictorias; estas pulsiones se desarrollan en formas culturales que las canalizan en la praxis. Aunque el grado de abstracción – propio de toda la obra del sociólogo alemán – hace difícil la interpretación de los conceptos, su análisis del conflicto alcanza cierta concreción y nos permite extraer algunos puntos útiles. Las formas culturales aparecen con una ambivalencia que se debe a su función como articuladoras de la praxis vital, puesto que esto las convierte tanto en un mecanismo de expresión de la vida como de control; son tanto el vehículo de la emancipación como del bloqueo de la voluntad de vivir. El paralelismo respecto al análisis del *habitus* que, siguiendo a Martínez García, hemos realizado en el epígrafe anterior, es bastante claro. No hay forma de que la vida, entendida como una realidad abstracta, se realice sin una restricción del campo de lo posible, pero esa restricción, comparada con la potencialidad abstracta, siempre aparece como una limitación. Lo interesante aquí es que Simmel da un marco teórico amplio a un análisis de las fuerzas que operan en el campo social y muestra cómo se articulan las forma de vida y cuando se efectúa una violencia que coarta y reprime otras posibles expresiones.

Pero también el nivel más abstracto de la obra de Simmel se evidencia la importancia del conflicto. En el plano histórico, éste se produce bajo la lucha de diversos patrones culturales que compiten sucesivamente por la dominancia social (Simmel 2011: 61), alternando y motivando el cambio de estructuras sociales. Para el autor, esto parece obedecer a la esencia de la propia vida; desde el análisis que realizamos en estas páginas, consideramos que el elemento que nutre esos conflictos entre formas culturales se explica de forma más solvente sobre unas bases materiales que en la parte de antropología hemos relacionado con las cuestiones materiales y adaptativas, pero no deja de ser un punto a tener en cuenta esa

perspectiva del conflicto como eje de la transformación, en este caso desde una perspectiva macro a la que tendremos que volver en las conclusiones.

Podemos dar un paso más siguiendo a Marx, para quien el conflicto es motor de transformación y toma de conciencia. En *El capital* (Marx 1975: 717 y ss) ya advierte que las clases trabajadoras salen con una nueva conciencia después de acometer los conflictos. Y ésta es tal vez una de las cuestiones que tenemos que admitir; los seres humanos socializamos durante el conflicto (o nos re-socializamos después de nuestra inicial socialización primaria, si se quiere), y no en otras condiciones. La línea marxista, en realidad, puede revertir el orden temporal, en tanto que Simmel explica los grandes patrones de comportamiento social mientras que la obra de Marx, cronológicamente anterior, aporta una visión histórica y sobre el desarrollo de los procesos de cambio en estos patrones. Una línea consistente con el pasaje citado de Eribon sobre Sartre, donde la actividad la que motiva la activación social. Una visión que nos lleva a la conclusión de que no es el desequilibrio lo que motiva la transición o el cambio social, sino las fórmulas de conflicto que ese desequilibrio adquiere.

Giner lo expone con una claridad rotunda: “Sea cual sea la civilización, el conflicto, el dominio, la persuasión, la ideología, la manipulación, junto al combate perenne del hombre consigo mismo, son las fuentes últimas de la moral. La moral es hija del conflicto” (Giner 2002: 76). En esta propuesta subyace además otra dimensión, además de la necesidad de conflicto para una socialización profunda: la cuestión del poder, que se evidencia en la importancia del *dominio*, y que nos llevan a una concepción de la moralidad colectiva como un equilibrio de fuerzas sociales que, en un momento dado, imponen su repertorio de valores. “Una moralidad predominante y bastante general es resultado de combates entre el dominio y la insubordinación, el principio y lo expeditivo, así como de una liza desigual por conseguir o guardar bienes escasos o codiciados. Con harta frecuencia, las normas morales vigentes son consecuencia de tales enfrentamientos y tensiones” (2002: 77).

El marco social de la posmodernidad

La posmodernidad ha sido estudiada y discutida con profusión por multitud de autores; su importancia para esta investigación no radica en las miles de páginas que se hayan podido escribir sobre uno u otro aspecto, sino en el hecho de que, más allá de elementos teóricos o

académicos, tiene una realidad social manifiesta. Esto es, entendemos la posmodernidad no tanto como una propuesta teórica sino como una descripción del modelo cultural, de la forma en la que lo planteaba Frederic Jameson. Este modelo cultural se constituye como un marco dotado de una serie de elementos explicativos que dan sentido al mundo social y lo canalizan hacia ciertas formas de comprensión, privilegiando una determinada concepción de la realidad. La cuestión que se plantea aquí es qué efectos puede tener ese modelo cultural en el comportamiento moral, dado que hoy es el modelo de enculturación efectiva para buena parte de la humanidad.

El sujeto bajo el prisma posmoderno

El sujeto, como hace notar F. Martínez Martínez (Martínez, 1991), es uno de los puntos de referencia y al mismo tiempo un elemento conflictivo; puesto que, pese ser central en las filosofías de la modernidad, sufre ya desde la Ilustración críticas muy fuertes que debilitan su consistencia y lo ponen en el centro de la crítica. Hume, al abordar la crítica de la metafísica, reduce el yo a una mera idea derivada de percepciones sin fundamentación posible y, posteriormente, Marx describe los términos básicos de la metafísica como ideología, y analiza exhaustivamente la dependencia del sujeto de la estructura material y la superestructura, lo que reduce su centralidad; Freud, por su parte, mostrará la complejidad del yo y su interrelación con las formas culturales, desbordando los patrones de la identidad subjetiva. Todo ello, junto con la crítica de autores como Nietzsche o, especialmente, Heidegger, llevarán la noción de sujeto a una posición débil, frente a la radical importancia que había adquirido en el pensamiento desde autores como Descartes, cuya afirmación del yo como soporte teórico del conocimiento puede considerarse un hecho fundador de la Modernidad.

La oposición de modernidad y posmodernidad cristaliza – en lo relativo al sujeto – en la oposición de conceptos como la valoración positiva de la condición humana, la incorporación a grandes sujetos sociales o el sentido de pertenencia a grandes agrupamientos, característicos del sujeto de la modernidad y que implican un sujeto definido y dotado de voluntad para participar en otras realidades. Por oposición, los conceptos propios de la posmodernidad apuntan una confianza menor en el sujeto, incorporaciones limitadas a identidades colectivas menores e inexistencia de grandes sujetos, todo lo cual viene a reforzar la contraposición entre

lo que podríamos llamar un sujeto débil y un sujeto fuerte. Un sujeto descentrado, condicionado por ambivalencias en su comportamiento y, como señalan muchos críticos, sometido al imperativo de autorrealizarse de modo individual, es un sujeto sometido a la paradoja de ser el único elemento reconocido y, al mismo tiempo, el menor dotado de capacidad de actuación.

Espacio, tiempo y estructura

En lo que se refiere a la cuestión de la realidad, la percepción de la Posmodernidad parece venir definida, de acuerdo con los términos descritos, en torno a dos temas, la percepción del tiempo y del espacio, que son núcleos de la metafísica. El tiempo de la Modernidad se define por términos como proyectos a largo plazo o concepción lineal y evolucionista, lo que se enmarca no sólo en los textos filosóficos, sino también en la literatura científica de los siglos XVIII y XIX y en el contexto histórico y social de desarrollo económico – al menos en Occidente. Frente a ello, encontramos una descripción mucho más compleja del tiempo en autores como Heidegger, muy significativamente, Althusser, Lacan y Foucault, que niegan la linealidad estricta del tiempo e incluso su unicidad, con lo que el tiempo pasa de ser una realidad definida, objetiva y progresiva a ser cambiante, múltiple y subjetivo. Esto encuentra su correspondencia en rasgos como el predominio de los proyectos a corto plazo y el tiempo discontinuo.

También la noción de espacio viene caracterizada por el debilitamiento de las referencias universales. Ya en la segunda mitad del XX la preeminencia de los estructuralistas lleva a un lugar privilegiado lo imaginario y lo simbólico como contrapartes de lo real, alimentando de este modo la paradoja de la deslocalización del espacio. Frente a ello, el concepto del espacio de la Modernidad viene a coincidir con el de extensión física del mundo que el ser humano moderno quiere dominar a través de la técnica. Tal vez pocos pasajes sean tan representativos del parámetro descentrado de la posmodernidad como el que Jameson (1991: 97) dedica a la descripción del hotel Buenaventura, un conjunto arquitectónico en el que “la transformación del espacio – el hiper-espacio posmoderno – ha conseguido trascender definitivamente la capacidad del

cuerpo humano individual para autoubicarse, para organizar perceptivamente el espacio de sus inmediaciones y para cartografiar cognitivamente su posición en un mundo exterior representable”.

Estos tres rasgos presentan, además, cierta coherencia entre sí: bajo el paradigma de la Modernidad, es esperable y lógico que un paradigma que parte de un sujeto fuerte con identidad bien definida esté en condiciones de abordar una realidad homogénea y cuantificable, y que lo haga en colaboración con otros sujetos – también únicos y dotados de voluntad – a través de grandes proyectos que se extienden en el tiempo y que se proponen cambiar la propia realidad en la que operan; del mismo modo, es de entender que un paradigma que parte de un sujeto débil y diluido en las capas sociales y culturales se recoja en ámbitos temporal y espacialmente más pequeños y se aborden proyectos de menor calado desde una perspectiva individual. Desde esta aproximación, es igualmente esperable que el camino de la Modernidad lleve a la confianza en la condición humana y a una valoración positiva de la actividad ética y política, que cristaliza en los grandes proyectos de la Modernidad, ya sea en forma de instituciones educativas, movimientos políticos organizados o desarrollo económico, mientras la vía de la Posmodernidad conduce a una actitud local, una estimación más limitada de la condición humana y a luchas socioculturales muy específicas y canalizadas por organizaciones informales.

Esta concepción de espacio, tiempo y sujeto es sólo indicativa de lo que sería una descripción amplia – que desborda los límites de este trabajo – de un marco social definido en torno a la ruptura de referencias macro y la correspondiente aparición de diversas formas de relativismo, bajo el marco de lo que se ha dado en llamar “la crisis de los grandes relatos”.

De nuevo el sujeto y la acción

En buena medida, el sujeto posmoderno se define por la crítica al propio concepto de sujeto y por el estudio de sus limitaciones. La compleja imbricación en la realidad objetiva que caracteriza al sujeto individual y racional da lugar a críticas desde el punto de vista marxista (en atención a la relación de la subjetividad y la realidad social) y desde el punto de vista freudiano (desde la perspectiva de la construcción de lo individual en el seno de lo social y cultural). El horizonte de estas teorías es un patrón de pensamiento que tiene su origen en la

filosofía renacentista con la emancipación del ser humano respecto a la divinidad; esto podemos verlo en Pico della Mirandola y su *Oración de la dignidad del hombre*, en la que se describe una idea de la condición humana aún no desligada de Dios pero cuya relación con él ya no responde a una mera subordinación; el concepto de condición humana que surge con el Renacimiento empieza precisamente con esta emancipación y con la capacidad del ser humano para definir su propia existencia. La evolución histórica del concepto tiene el siguiente salto cualitativo en Descartes, tanto por la repercusión posterior que va a tener como por el punto de inflexión que significa su reflexión teórica sobre el conocimiento. La reflexión cartesiana sobre la posibilidad del conocimiento y su conclusión en el famoso cogito ergo sum como punto de fundamentación para la filosofía es clave en la concepción del sujeto porque por primera vez pone la subjetividad como punto de partida del conocimiento, y lo hace porque considera que el yo y su capacidad racional son la evidencia primera e indiscutible. Con ello, Descartes ha iniciado lo que luego se considerará el giro antropológico de la filosofía y también la concepción moderna de ser humano como ser pensante. Esta base teórica servirá de apoyo para la filosofía de los siglos XVII y XVIII, que acepta la capacidad de conocimiento humana y la importancia del método racional, y podemos vincularla con rasgos de la Modernidad como la fe en el progreso, el concepto positivo de la condición humana o la definición objetiva de la realidad a través del conocimiento científico. La línea cartesiana, sin embargo, será cuestionada por los empiristas ingleses, especialmente Hume, al radicar todo el conocimiento en la percepción sensible y caracterizar esta percepción como inestable; frente al ego indiscutible de Descartes, la posición de Hume es más escéptica y su definición del sujeto, abundantemente citada, como un mero “haz de percepciones”, hace tambalearse el edificio ilustrado. Será Kant quien venga a hacer la crítica sistemática de la capacidad de racional del ser humano en sus tres críticas, de la razón práctica, de la razón pura y del juicio, cerrando así el ciclo antropológico-cognitivo de la filosofía moderna, aunque sus conclusiones no consigan cerrar igualmente las cuestiones abiertas sobre la racionalidad humana. Muy por el contrario, la filosofía de la Ilustración y, en general, de la Modernidad, trabaja sobre el concepto de sujeto pensante como si fuera una realidad sólida aunque de hecho, como hemos visto, su definición queda pendiente de la resolución de muchas líneas de crítica que toman continuidad a través de los pensadores que F. Martínez llama “filósofos de la sospecha”, que incluye a Freud y Marx y, por supuesto, también a Nietzsche. Al mismo tiempo, y fuertemente vinculado con la idea de sujeto, la Modernidad trabaja con el concepto de emancipación como ideal regulador; ambas ideas se complementan, dado que un sujeto que

no pueda aspirar a su emancipación pierde entidad y una emancipación sin sujeto bien definido es inconcebible. Desde esta postura vamos a tratar de ver los planteamientos que ponen en juego el sujeto desde la Posmodernidad.

La “doble vía” de un pensamiento que necesita los conceptos de sujeto y de emancipación como base teórica y una crítica al concepto de sujeto produce una situación contradictoria. Por una parte, el posestructuralismo avanza sobre el lado de la crítica, lo que le lleva a una conceptualización del sujeto débil, a partir de la cual los teóricos posmodernos llegarán a la disolución del sujeto, entre otros Foucault, para quien el sujeto de conocimiento moderno estaba necesariamente impregnado de la idea de dominio. Por otra parte, en una línea paralela que parte de la fenomenología, la concepción del sujeto viene a diluirse en la percepción, con lo que, si bien tangencialmente, se acaba produciendo una convergencia parcial. Sin embargo, la preocupación por la emancipación de algunos filósofos como Sartre, a mitad de camino entre la Modernidad y la Posmodernidad, viene a plantear una incompatibilidad, puesto que, como apuntábamos antes, es difícil encontrar apoyo a la emancipación sin un concepto de ser humano fuerte en el que radicarla. Siguiendo a J. Riechmann, esta necesidad de dar soporte a la emancipación es la que lleva a Sartre a afirmar la absoluta maleabilidad cultural del ser humano, lo que viene a coincidir con la negación de su naturaleza; el ser humano sartreano tendría entonces una condición humana pero no una naturaleza, puesto que todo él es una construcción cultural; pero según el filósofo español, Sartre llega a esta negación de la naturaleza humana porque ha partido de una definición de la misma como “esencia creada por Dios”, lo que se opone tradicionalmente a la emancipación. En esta línea convergen las posturas de un fenomenólogo como Sartre con los post-estructuralistas que alimentan – fundamentalmente – la Posmodernidad. Riechmann se opone a ello utilizando, en parte, las ideas de Eagleton, quien en ese aspecto es extremadamente crítico con los teóricos posmodernos: en lo que se refiere a la dialéctica de naturaleza y cultura en el ser humano, el inglés afirma el valor prelativo de la naturaleza respecto a lo cultural – en contraste con lo defendido por Sartre y por los posmodernos. En esto Riechmann e Eagleton convergen, al aceptar que todo lo natural está mediado por lo cultural, desde el punto de vista de que hacer de lo cultural el único plano de realidad es un idealismo. Riechmann defiende, desde esta postura, una filosofía que tiene en cuenta lo natural, que en su caso se entiende como límite ⁴³ dentro del cual se debe construir lo cultural.

⁴³ En su caso, el concepto de lo natural como limitativo está fuertemente relacionado con conceptos provenientes de la ética ecológica, que provee de un horizonte limitativo de las casi indefinidas posibilidades de lo cultural e incluso actúa como modelo (Riechmann, 2005).

Pues bien, tanto la posición de Eagleton como la de Riechmann remiten a una reelaboración de nuestro conocimiento sobre la naturaleza objetiva, con lo que ponemos de nuevo en juego algunos puntos de los que surgían a propósito de la cuestión del *habitus*: configuración de las necesidades, del grupo y del deseo como elementos definitorios de la producción social de los valores. El efecto de ambas cuestiones en el comportamiento moral puede tener varias lecturas, todas ellas, es cierto, con un nivel especulativo alto: la incapacidad para sostener relatos comunes, la práctica eliminación de los grandes sujetos colectivos o la multiplicación de factores que explican e incluso constituyen nociones tan elementales como el espacio y el tiempo, son factores que dificultan una configuración moral común. Todo esto en un escenario en el que, paradójicamente, las estructuras socioeconómicas están cada vez más interconectadas por un flujo de bienes y capitales intensísimo y constante. ¿Cómo se construyen los valores y normas morales en sociedades en las que los elementos compartidos sobre los que se construye la visión del mundo son tan inestables que apenas pueden servir de lugar común para la discusión moral? Esta parece ser una pregunta clave en las sociedades posmodernas.

Cuartas conclusiones preliminares

Moralidad, grupo y marco social

El mandato de Calicles de transgredir todas las reglas – esto es, si se quiere hacerlo – no tiene sentido, pues un hombre cuya conducta no es gobernada en ningún sentido por leyes habría dejado de participar como agente inteligible en la sociedad humana.

(MacIntyre 1976: 40)

La sociología parece venir a refrendar el carácter colectivo de la moralidad. Tanto el hecho de que los valores y normas sean socialmente producidos como la influencia de los marcos sociales en la producción de valores colectivos vienen a coincidir con las conclusiones de partes anteriores. Sin embargo, no nos interesa tanto esta constatación – aunque es evidente que refuerza esas tesis – como el desarrollo específico de la sociologización de la moral, la integración del grupo y la producción social de los valores, así como la integración entre estos aspectos.

Sin embargo, es importante empezar estas conclusiones con una cuestión previa, relativa al altruismo. Volvemos así a un tema en el que habíamos entrado previamente, especialmente en los capítulos dedicados a la primatología y psicología. Desde esas orientaciones – así como desde el estudio de la biología evolutiva – se parte de un análisis de la eficiencia del comportamiento. Esto se evidencia especialmente en los estudios de teoría de juegos, pero también en la investigación primatológica y en otras áreas de conocimiento. El altruismo se evalúa como una estrategia alternativa a la competición, en una dinámica que puede ser explicativa en algunos puntos – por ejemplo, en algunos experimentos de compartición de comida entre primates – pero no consigue explicar buena parte del comportamiento humano. Hasta ahora, hemos podido observar como el comportamiento no responde sistemáticamente a patrones de maximización del beneficio por parte del agente, pero no hemos podido encontrar más que una explicación genérica. Sin embargo, la cuestión de la sociologización de la moral nos pone en una vía explicativa diferente; ya no se trata de maximizar o no el resultado de

comportamientos específicos, sino de un desarrollo compartido de los elementos que guían ese comportamiento. El sujeto, por supuesto, sigue teniendo intereses propios y obtiene un beneficio al maximizarlos, pero si los valores colectivos adquieren el carácter de forma de comprender la realidad, entonces estos intereses particulares son mediados – pensados, evaluados – por criterios colectivos, que superan al propio individuo. La formulación más clara de esta cuestión es la de Bourdieu, que describe la actividad humana como una forma de estar en juego social. Así, el ser humano es siempre un jugador, con mejor o peor habilidad, y el buen jugador es precisamente aquel que “forma cuerpo con el juego” (Bourdieu 1997: 146), esto es, asume su rol como una parte del juego.

Quien forma parte de un todo puede obtener resultados diferentes actuando de una u otra forma, pero no puede salir del marco. Esto abre una forma diversa de pensar en el juego, no como un campo de estrategia en el que cada agente actúa de forma individual para extraer beneficios, sino como una forma de pensar y comprender lo que sucede. El primer rol del jugador, si se nos permite la simplificación, ya no es ganar, sino seguir en el juego. Así cobra peso específico un análisis sobre la socialidad del ser humano, puesto que más allá de determinar una adhesión social que apenas podía explicarse, aparece ya con claridad como una determinación colectiva del hacer y el pensar. La posibilidad de altruismo, por lo tanto, está incorporada en el pensar, en tanto que éste se construye siempre con otros, en el marco de lo que la colectividad establece.

La orientación más reduccionista dejaría el análisis aquí, pero una mirada a lo social nos ofrece una panorámica más compleja. La sociedad no establece un único repertorio de normas y valores: cualquier sociedad humana tiene divergencias y grupos. Desde una perspectiva histórica, la movilidad de la realidad – de las estructuras económicas, demográficas, ecológicas, etc – obligan a un reajuste constante de la percepción del mundo; las tareas de la supervivencia, la reproducción social o las relaciones entre los sujetos cambian y esto, desde una perspectiva sociológica, tiene un impacto ideológico y cultural. Desde una perspectiva sincrónica, no todos los sujetos se relacionan igual entre sí ni tienen el mismo peso a la hora de determinar los valores sociales. En este punto, la teoría de clases no soluciona la cuestión de la activación de la clase, pero evidencia con claridad que la cuestión material es determinante en la estratificación social. Por otro lado, en los aspectos más culturales o identitarios, tampoco la correspondencia es igual para toda la sociedad, puesto que algunos sectores, como hemos visto al entrar en la problemática gay, no tienen la misma capacidad

para establecer los patrones sociales dominantes, y por lo tanto acaban bajo patrones impuestos por otros. Tenemos por tanto una socialidad con diversos rasgos diferenciados y dinámicas de creación de creencias, valores y normas compartidos, a lo que llamaremos socialidad dominante. Si los sujetos que se encuentran en diversas situaciones mantuvieran un equilibrio perfecto, el resultado sería una socialidad compuesta por los mínimos deseables para el conjunto, pero dado que esto no es así, la relación es siempre conflictiva. En esa medida decíamos que la socialidad dominante es intrínsecamente violenta: impone a sectores minoritarios elementos que no comparten, que suponen una identidad forzada o que les sitúan en un marco normativo desfavorable en el acceso a los medios económicos. Por lo tanto, aunque hemos traído la propuesta de Bourdieu sobre el altruismo, no podemos compartir su posición sobre las estrategias, o mejor dicho, la carencia de ellas, cuando dice que el juego común se impone en lo social y “los agentes sociales tienen «estrategias» que muy pocas veces se fundamentan en una verdadera intención estratégica” (Bourdieu 1997: 147). Incluso aceptando que una buena parte de la vida de los sujetos se juega en acciones socialmente sancionadas, la vivencia del conflicto con la socialidad dominante está presente – de forma diversa tanto en el tiempo como en los estratos sociales – y determina la actuación de los sujetos en muchos aspectos, como son las relaciones de carácter económico, la vivencia del género, la identidad sexual o cualquier otro aspecto de carácter material o identitario, lo que produce respuestas y actuaciones que forzosamente adquieren un valor estratégico.

Una pregunta que surge en este punto es: ¿cómo se producen esas actuaciones? La respuesta parece pasar por dos puntos, uno es la cuestión del sujeto, otro, la de la aparición del conflicto, aunque ambas están estrechamente ligadas. El sujeto se nos plantea como problemático en tanto que la determinación del comportamiento viene regida por procesos colectivos. A esto nos referíamos ya con anterioridad y es una cuestión altamente problemática, puesto que la agencia siempre ha sido identificada a nivel individual. Conciencia, reflexión y experiencia tienen un carácter individual indiscutible, y la base material de este carácter es también poco cuestionable. Eso lleva a algunos autores – como por ejemplo Javier Echeverría, a descartar absolutamente la posibilidad de un sujeto colectivo. Sin embargo, los procesos sociales han estado determinados por agrupaciones de diversa índole que toman una posición, ya sea en forma de liderazgo institucional, de agrupación de fuerza o de hegemonía ideológica. Al mismo tiempo, la agrupación es una tendencia humana que aparece desde la perspectiva evolutiva, antropológica, psicológica y sociológica. A la luz

de lo que hemos visto hasta este punto, la tendencia a agruparse y establecer vínculos estables en el seno del grupo se nos muestra como un elemento probado. Estos dos capítulos dedicados a elementos sociológicos nos dan, por otra parte, algunas cuestiones clave sobre la formación de estos grupos, tanto en lo material como en lo que hemos llamado cultural o identitario. De acuerdo con la teoría del *habitus* que veíamos en Bourdieu, el *habitus* se desarrolla en el contexto de la clase, esto es, dentro de un estrato social con unas determinadas características y opuesto en términos de intereses a otros estratos sociales. Esto nos sitúa ya en una esfera en la que los grupos están condicionados por las relaciones materiales y constituyen *habitus* diferenciados. Así, la cuestión de la producción social de las normas y valores aterriza de una forma más compleja, puesto que la socialidad se materializa en una diversidad de grupos, cada uno de ellos con una serie de rasgos propios. Esto es, no hay una socialidad única, sino diferentes socialidades de acuerdo al grupo en el que se generan. Recordemos también que Bourdieu no definía la clase como el sector que comparte las mismas condiciones socioeconómicas, sino que establecía ese criterio como dominante dentro de una serie más amplia que incluía lo cultural y lo simbólico. Así, la cuestión de los individuos desclasados nos sitúa en las posibles contradicciones de la dinámica social, en la que las clases no son compartimentos estancos, sino conectados, y la producción del valor también tiene que reflejar esa permeabilidad. La aportación de la cuestión gay, como ejemplo de una socialización diferenciada por las cuestiones que no tienen que ver con las relaciones materiales, abre la formación del grupo a formas ajenas a la clase y es evidente que, al menos, existen otros tres aspectos de impacto mayor en el plano cultural, como son la cuestión del género, la nacionalidad y la raza. Añadido a esto, está la cuestión de la activación del grupo, ya sea éste la clase u otra agrupación social; en este capítulo hemos observado la muestra de los movimientos gays como una activación basada en la actividad, mientras que en el caso de la cuestión de la clase el tema se complejiza bastante más. Efectivamente, el conflicto⁴⁴ parece jugar un papel clave pero también las tradiciones compartidas, las prácticas culturales y, en general, los lugares comunes del grupo. Curiosamente, Eribon no insiste en esto al hablar de la agrupación de los homosexuales, pero sí lo hace al describir la comunidad gay y

⁴⁴ Aquí es fundamental la definición que damos a conflicto: si mantenemos que es una situación objetiva de desigualdad, entonces no parece tener valor explicativo, pero si entendemos que el conflicto es aquel momento en el que individuos o sujetos cuestionan la socialidad dominante y el reparto material, entonces sí podemos explicar su función en la activación de los grupos. Obviamente, ambas definiciones son aceptables, pero netamente diferentes, y es importante ajustar el uso que damos a una y otra acepción.

la percepción que tiene de sí misma y de su relación con la sociedad. De los lugares comunes – que Thompson ha ilustrado con tanta claridad – y de su combinación con el conflicto, parece derivarse una posible combinación de factores: la percepción del grupo como un sector social diferenciado depende de una autopercepción de los individuos como pertenecientes a ese grupo, y en eso juegan un papel imprescindibles los lugares comunes; pero la actuación como colectivo depende de una actividad que se inicia ante el conflicto. Una vez desencadenado un conflicto, la actividad colectiva se alimenta de él, y así se produce una retroalimentación: el conflicto motiva la actividad colectiva y ésta lanza el conflicto.

¿Sería esto suficiente para hablar de sujetos colectivos? En un plano ontológico, no hemos apuntado nada que pueda significar cambio alguno. Sin embargo, en un plano sociológico sí tenemos avances, en la medida en la que hemos logrado una explicación, siquiera parcial, de los procesos de activación común de los grupos sociales. Una explicación que, por otra parte, tiene al menos una virtud: es capaz de dar cuenta de fenómenos sociales que están a la orden del día en la vida social. La negación tajante de los sujetos colectivos es impecable como razonamiento filosófico, pero difícilmente podría permitirnos explicar qué ha pasado con el movimiento obrero, vecinal, feminista o ecologista, por mencionar algunos. El cambio en la estructura de poder o en las relaciones civiles – ya hablemos de derechos o de capital simbólico – no debería ser un campo del que la teoría se desentienda.

Se trata de sujetos que poco tienen que ver con los sujetos individuales – estos sí, con entidad ontológica – con los que habitualmente lidia la filosofía. Un sujeto individual lo es durante todo el curso de su existencia, y esa existencia está reglada por una serie de elementos naturales y sociales más o menos estables. Sin embargo, los sujetos colectivos muestran una vida bastante más azarosa. Son complejos en su extensión, variables y dependen de la percepción subjetiva de los miembros que lo representan. Sólo tienen existencia en tanto que una serie de sujetos individuales se la conceden, e incluso esto queda fuera de cualquier regla o norma que determine su existencia. Un sujeto colectivo puede aparecer, desarrollarse y desaparecer, pero también puede estar latente durante un tiempo indefinido y volver a activarse, puesto que la secuencia de percepción colectiva, conflicto y activación no obedece a una pauta definida. Con todo, se da la paradoja de que son estos sujetos colectivos, por más inestables que sean, los que parecen ser capaces de intervenir en la producción social del valor, dado que esta queda muy lejos del alcance de la actividad de un sujeto individual. Esta cuestión surgía en nuestra aproximación a la psicología como un problema de desfase

evidente entre el individuo moral, que debe ser capaz de establecer su propio comportamiento, y la determinación colectiva de la moral, que le superaba: a través de los sujetos colectivos podríamos esbozar una primera respuesta.

Frente a esto, otra de las problemáticas que plantea el análisis sociológico es la imposición de una socialidad dominante más allá de los grupos. El repaso de algunas cuestiones básicas de la posmodernidad, si bien muy simplificado, es suficiente para apuntar como una forma de cultura determina una serie de creencias colectivas más allá de la actividad de los grupos. Más aun, puesto que esos sujetos colectivos son dependientes de lo que los individuos crean, una estrategia de descrédito de los grupos no sólo puede imponer la socialidad dominante, sino que puede atacar la propia existencia de los sujetos que están en posición de crear una alternativa. Hemos hecho notar aquí, a través de Jorge Riechmann, la labor ideológica que el neoliberalismo ha efectuado, desde tantas instancias, y que la propia Margaret Thatcher explicitaba, y podríamos continuar con otra expresión atribuida a Thatcher, “no hay alternativa”, la cual, más allá de un lema, refleja una situación social real. Efectivamente, en el momento en el que los múltiples sujetos colectivos que pueden construir sistemas diferenciados son desplazados, la posibilidad de una alternativa pierde a los agentes que habrían de llevarla a cabo.

La idea de patrones sociales, siguiendo la propuesta de Simmel, remite a este tipo de cuestiones ideológicas que funcionan en un plano macro. Por una parte, para Simmel existen una serie de ideas sobre la realidad que afectan al conjunto de la sociedad, que dan sentido al mundo y son las que sufren modificación sólo en tiempos de crisis. Patrones de esta amplitud difícilmente pueden ser modificados por pequeños sujetos colectivos; habría que postular una movilización global de la sociedad para una transformación. En la obra de Simmel, ésto se produce cuando existe un desajuste de dimensiones igualmente macro y da lugar a procesos problemáticos, si bien bajo el prisma del sociólogo alemán parece apuntar una forma de teleología que lleva los cambios a efectuarse pese a las dificultades del proceso. Sin embargo, es fácil ver los mecanismos sociales de tanto alcance tienen una solidez determinada por varias vías. En primer lugar, porque la imposición de una serie de creencias está siempre soportada por una estructura socio-económica que impone unas formas de vida. Si hemos mencionado que la actividad es la que permite la agrupación y la toma de conciencia, también debemos ser capaces de ver la fuerza que adquiere un sistema que determina la actividad cotidiana de la generalidad de la población. En segundo lugar, por la propia fuerza de los

discursos, que una vez establecidos como socialidad dominante, pasan a ser parte del sentido común: esto es precisamente lo que parece describir Verhaeghe al plantear que el neoliberalismo “ha sacado lo peor de nosotros mismos”, o los críticos de la teoría del valor cuando insisten en que el capitalismo no es meramente económico, sino un patrón civilizatorio. Y en tercer lugar, porque como señala Martínez García, los grandes modelos socio-económicos no sólo condicionan las condiciones materiales de la existencia de las mayorías, sino el conjunto de sus expectativas y deseos. ¿Cómo podría una sociedad que recibe su voluntad de forma impuesta, establecer su propia moralidad?

Lo cierto es que ni Simmel ni la mayor parte de los sociólogos, exceptuando los teóricos de clase, plantean la cuestión de los agentes que pudieran acometer semejante tarea. Una activación social que asuma tal movilización tendría que estar basada en una serie de objetivos compartidos o en una forma de agrupación de sectores sociales que sean capaces de establecer objetivos comunes. La moral, por esta vía, entra en el campo de lo político. Esto tampoco debe llevarnos a concluir que la individualidad haya quedado eliminada o reducida a una realidad exclusivamente fenoménica. Una vez más, al igual que hemos afirmado en otros capítulos, lo que muestran las aproximaciones sociológicas son tendencias que no justifican la anulación de la voluntad de un sujeto individual. Sería más ajustado decir que el sujeto individual se enmarca en la actividad colectiva, que predispone el desarrollo cognitivo y las expectativas y deseos, y también en la posibilidad de actuación, puesto que las dimensiones de lo moral son forzosamente colectivas y, por lo tanto, también lo es el establecimiento de normas. En esta línea es importante volver a dos apuntes de Durkheim y Tönnies que se relacionan directamente con la descripción de la moralidad que habíamos hecho hasta este punto. En primer lugar, aunque hemos criticado la rigidez de la concepción social de Durkheim en lo que se refiere a la solidaridad orgánica, el francés señala una cuestión poco discutible, y es el papel de la regulación jurídica y normativa en las sociedades de masas. Durkheim aporta una valoración positiva de esta formalización de las normas de comportamiento con una serie de aportaciones perfectamente discutibles, pero si lo entendemos desde un punto de vista descriptivo – más que valorativo – es bastante evidente que acierta al señalar el desplazamiento de la moralidad de cercanía, basada en sentimientos morales, a una moralidad orgánica, en la que lo que se puede o no se puede hacer, la sanción moral, cobra dimensión política y social, y se articula jurídicamente. La distinción entre comunidad y asociación de Tönnies viene a nombrar precisamente esto: los mecanismos más

arcaicos de la moralidad quedan reducidos a un ámbito de proximidad – ya sea ésta emotiva, social, etc – y fuera de ese ámbito se producen multitud de relaciones que ya no pueden estar regladas por esos mecanismos. El problema que se nos plantea aquí es que de acuerdo al análisis que habíamos realizado anteriormente esos sentimientos morales son precisamente los que articulan el comportamiento moral y forman la base de la norma sobre la base del contacto social. Si la socialidad se desplaza a niveles superiores y más formalizados, la construcción de la moralidad también se desplaza. La construcción de sujetos colectivos necesitaría entonces, para alcanzar un carácter de moralidad colectiva – y no meramente de poder – una vertiente de creación de solidaridad social en la que los mecanismos de la moral sigan teniendo sentido. La capacidad del sujeto individual queda enmarcada entonces en la actuación del sujeto colectivo, lo cual no es una disolución, sino un espacio. En buena medida, volvemos a entrar en la alternativa del *habitus* tal y como lo planteaba Martínez García: un dilema entre el valor restrictivo de un aparato que guía el comportamiento y el valor constructivo de una estructura que posibilita la actuación.

La dificultad que sigue a este planteamiento es la posibilidad de encontrar una moralidad universal, una serie de pautas que puedan ser compartidas por el conjunto de la especie. Giner, a quien citábamos anteriormente por su definición del conflicto, parece encontrar la solución en una racionalización de la moral, como vía que supera la relatividad moral que, en su opinión, produce una norma moral. Esa racionalización de la moral tiene una potencialidad universal, que irónicamente acabaría en la defensa del interés común de los derechos humanos (Giner 2002: 95). Así, en la mezcla de los intereses y la racionalización, propone una *clase cívica internacional* (Giner 2002: 97) que no deja de ser altamente problemática. Giner parece estar jugando a unir la moralidad de una comunidad de intereses con la tradición ética del racionalismo, pero esto sólo se puede hacer al precio de pasar por alto que esos derechos humanos se materializan de forma muy diversa, y difícilmente puede darse cuenta de esa diversidad bajo un paraguas común de valores abstractos. Muy al contrario, las lecciones de la sociología de la moral parecen ser las de una producción del valor que tiene que ver con los intereses del grupo y los conflictos en defensa de esos intereses. La alternativa a la propuesta de Giner pasaría más bien por una comunidad de intereses, producidos socialmente y con base en las necesidades que los diversos grupos sociales puedan, legítimamente, reclamar. La clave de bóveda de esta vía pasa, evidentemente, por dos puntos: la articulación de los intereses y, sobre todo, la legitimidad de los mismos.

Hasta este punto hemos tratado de extraer conclusiones de cuatro grandes áreas de conocimiento en las que se han producido consensos científicos o avances relevantes en materia de comportamiento y creación de patrones de creencias y normas colectivas. El objetivo de esta tesis es, precisamente, orientarse hacia ese tipo de investigación para, a la luz de lo que nos indica, obtener una visión del campo efectivo de la moralidad. De esta forma, nos dirigimos hacia varias cuestiones que son de enorme importancia para el análisis. En primer lugar, cualquier comportamiento moral presupone la libertad del agente, pero buena parte de las actuaciones humanas están condicionadas en diverso grado, de tal manera que es importante evaluar en qué medida los sujetos son capaces de una praxis libre; en segundo lugar, el estudio sobre la moralidad nos permite descubrir una teoría del comportamiento que surge de lo social y precisa de una articulación colectiva, y en estos procesos se condiciona también fuertemente el comportamiento moral. Por último, hay un hilo que no se desprende directamente de estas cuestiones pero se ve afectado por ellas y tiene un peso específico innegable; nos referimos a la cuestión de la universalidad de la moral, que está en la definición misma de la moral al menos desde la Ilustración, y que ha sido en buena medida uno de los hilos conductores de este trabajo.

El objetivo es elaborar aquí a partir de lo que hemos estudiado hasta ahora, pero antes entraremos en la cuestión de los valores, normas y reglas, que ha surgido en diversos puntos de esta tesis pero no ha sido tratada con profundidad suficiente. Lo haremos, además, tratando de prestar una atención especial a los estudios realizados bajo la metodología de la *filosofía experimental*, una corriente que, al igual que otros muchos aspectos de esta tesis, ha aparecido repetidamente pero merece, llegado este punto, un análisis en detalle, en parte por el interés de su orientación y en parte porque la perspectiva de investigación que hemos asumido podría estar incluida, al menos parcialmente, bajo esa etiqueta, lo que nos permite abrir una discusión productiva.

Hasta este punto han ido surgiendo investigaciones que se refieren a la moralidad a través del estudio de normas y valores. Más concretamente, las perspectivas contractualistas, las normas sociales y, sobre todo, el análisis de Tugendhat y Chapais, a quienes hemos dedicado mucha atención en las partes primera y segunda, trabajan en clave de norma. Por otra parte, hay un punto de importancia sobre el que venimos trabajando desde el capítulo 3 donde, a partir del estudio de la evolución del grupo, llegábamos a la conclusión de que la moralidad se produce en el marco social, y esto parece llevar a la creación de valores, como intentaremos mostrar más adelante. Sin embargo, hay una tercera forma de articular la moralidad, la que se constituye sobre la virtud, que aún no ha aparecido en estas páginas pero es uno de los ejes de la tradición moral, especialmente de aquella que se referencia en el aristotelismo. Empezaremos, por tanto, por esta cuestión.

La virtud en la tradición moral

Alisdair MacIntyre es sin duda el autor de referencia para la tradición moral centrada en la virtud de corte aristotélico. A lo largo de su obra ha tratado de reconstruir una idea de virtud de corte comunitario, que la define en torno a una forma de vida en la que los patrones de conducta del sujeto se adecuan a una serie de virtudes, entendidas estas como guías del carácter o, por decirlo de un modo más preciso, como conjunto de disposiciones que regulan la conducta. Para entender su posición, que bebe de un análisis histórico de la ética, es importante tomar como referencia una idea central de su *Tras la virtud*, una obra en la que analiza la evolución de la moral después de la caída de los grandes parámetros morales que justificaban la virtud. De acuerdo con el filósofo escocés, la moralidad que surge a partir de la Ilustración es una moralidad carente referentes últimos, en gran parte debido a la incapacidad para producir una razón moral alternativa a la razón religiosa. Efectivamente, la moral de

Kant plantea una llamada a considerar a todos los seres como fines en sí mismos, pero es una propuesta que, a falta de una definición específica de lo que eso pueda significar, acaba recurriendo a postulados que no se soportan sobre una base racional – y en los que se introduce de nuevo la razón dogmática. La crítica del MacIntyre se extiende igualmente al emotivismo propio de la filosofía moral británica, al que dedica mucha atención y sobre el que acaba afirmando que tampoco es capaz de construir una alternativa a los valores religiosos porque no es capaz de dar una razón última. Tanto Hume como otros filósofos de corte emotivista se acaban encontrando con la incapacidad de dar respuesta a la cuestión de porqué se da una respuesta en forma de sentimiento moral frente un hecho determinado, y por lo tanto, al carecer de una justificación, carece también de una posibilidad de construir un conjunto de pautas sobre las que pueda darse un acuerdo que supere el marco del propio sujeto.

Para MacIntyre, la única respuesta sólida a este problema la aportan las orientaciones burocráticas de matriz weberiana en las que, en último término, el poder acaba apareciendo como justificación del marco normativo, siempre entendido como un poder que se justifica a sí mismo. De esta forma, con un valor último que funciona de modo auto-referencial, sí se puede postular una superación del vacío que había quedado en la filosofía posterior a la Ilustración, al encontrar un principio último sobre el que apoyar la pirámide de creencias morales, pero se da la contradicción de que lo sólo se realiza a costa de todos los principios que la propia Ilustración había lanzado, y especialmente el de la emancipación. Parece claro que esta vía, más que ofrecer una solución, ofrece una vuelta a posiciones como la de Hobbes, cuya crítica ya ha sido realizada por infinidad de autores, entre ellos el propio MacIntyre.

Uno de los obstáculos que explican esta situación, de acuerdo con el autor escocés, es que no sólo se ha producido una crítica de elementos centrales para la moralidad, sino que buena parte de los demás conceptos morales han sido desplazados, adquiriendo un significado diferente sin que los filósofos sean capaces de redefinirlos, lo que produce una confusión teórica insoluble. En esta línea insiste también en su *Breve historia de la ética*, cuando expone dos diferencias clave entre las éticas de la antigüedad y las éticas modernas – que habitualmente se referencian en aquellas – centrándose especialmente en las propuestas kantiana y post-kantiana: la propia idea de moral y la noción de comunidad (MacIntyre 2002: 90 y ss). En lo que se refiere a la primera, en la tradición greco-latina la moral era concebida como un arte de vivir bien, lo que podía dar cabida a orientaciones aristotélicas o epicúreas,

pero desde luego es netamente distinto de la idea de deber en tanto que obligación que se justifica por sí misma y no por el valor que da al propio sujeto. La idea de comunidad es el otro punto en el que los razonamientos éticos clásicos difieren, puesto que para las sociedades griega y latina, la comunidad es un punto de partida que marca las obligaciones y expectativas de cada miembro de la comunidad, y la moralidad se dirige a la regulación de los diversos papeles sociales, mientras que en las éticas poskantianas el sujeto moral es un individuo cuyas pautas de actuación se definen en una posición de hipotética abstracción de la realidad. No es de extrañar que en *Tras la virtud* llegue a utilizar un tono cuasi burlesco para describir la falta de vínculo de la teoría moral kantiana con las necesidades comunes, lo que hace que sea una moral inservible para la vida.

En este punto tenemos que insistir, ya que es una de las vías por las que el propio MacIntyre supera las limitaciones tradicionales de la ética de la virtud y también un punto de coincidencia con algunas teorías del valor moral. Efectivamente, uno de los problemas de la teorización moral a partir de la virtud es que parece imposible superar el mismo escollo que se encuentran otras teorías, la mencionada carencia de principios últimos. MacIntyre plantea la necesidad de encontrar un criterio que unifique las diversas virtudes, una necesidad evidente para que la moralidad no sea un agregado de diversas áreas sin consistencia común; para el escocés, esto se puede articular en dos vías: por una parte, la del reforzamiento comunitario, al que alude en repetidas ocasiones aunque nunca llega a profundizar, y la del vínculo de las pautas morales con las necesidades comunes. MacIntyre elabora esta parte desde una crítica de la orientación cientifista de la obra de Kant, para quien, como es sabido, la referencia metodológica fundamental es la de la ciencia newtoniana, un patrón que, según el escocés sólo puede llevar a inconsistencias en el terreno de la moralidad (MacIntyre 2013: 79-80). Frente a este modelo, recuerda las posiciones de Maquiavelo o Popper y plantea un criterio de predicción que asuma las contingencias del comportamiento humano sin renunciar a la capacidad de predecir ciertas pautas generales, un rasgo imprescindible en cualquier área de conocimiento. Más aún, MacIntyre se apoya en algunos experimentos sociológicos para defender que ese conocimiento está presente en la vida de cada persona y forma parte de su capacidad para estructurar la realidad y relacionarse (MacIntyre 2013: 135).

Una vez realizada esta crítica, la vía para encontrar el criterio común al conjunto de virtudes morales avanza a través de las nociones del bien o lo bueno, “aquello hacia lo que el ser humano característicamente tiende” (MacIntyre 2013: 187). Lo bueno no puede ser definido

de forma científica al modo de las leyes de la física, pero sí de esta forma, todavía aproximativa, que relaciona las virtudes morales con la realidad social. Este será el camino por el que avance, casi dos décadas después, en *Animales racionales y dependientes*.

Virtud, constitución natural y dependencia

El repaso anterior recoge algunas de las posiciones de MacIntyre en su crítica de la moral de la modernidad que nos sirven también para problematizar la propuesta de ética de la virtud y poner a la luz la importancia de la relación entre moralidad y desarrollo efectivo de la vida, que MacIntyre propone como una vía potencial para solucionar los distintos problemas con los que se encuentra – que no son, por otra parte, diferentes de los que han aparecido en la crítica a las éticas de la modernidad.

Por una parte, hemos apuntado la cuestión de la predecibilidad en las ciencias sociales; no se trata aquí de entrar en una discusión sobre la entidad gnoseológica de la teoría moral sino de, como apunta MacIntyre, de analizar la capacidad de establecer previsiones razonablemente sólidas del comportamiento social para poder analizarlo, porque renunciar a ésto significa asumir que la conducta humana está determinada por la aleatoriedad y por lo tanto, no hay posibilidad de establecer un marco común de actuación. Otro de los problemas es el del vínculo con la vida, que el escocés afirma como una carencia de las éticas de la modernidad – especialmente, como hemos señalado, de Kant – y que, si no se resuelve, convierte los planteamientos morales en artefactos teóricos inservibles. Y en tercer lugar, y sin duda el más importante, la cuestión de la ordenación de los principios morales – ya sean estos normas, valores o virtudes – bajo un marco común que sirva de principio último, a modo de legitimación, y de elemento de cohesión.

En *Tras la virtud* se apuntan ya dos vías de salida a estos problemas, pero en *Animales racionales y dependientes* introduce algunos cambios y profundiza en ambas vías. Lo hace a partir de una reflexión sobre la vulnerabilidad de los seres humanos y la dependencia que esta vulnerabilidad produce, que le lleva a una revisión de su propia obra en tres sentidos: en la afirmación de la relación de los seres humanos con otros animales, en el estudio de la dependencia como elemento de la vida, y en las formaciones comunitarias que pueden dar salida a las necesidades de la realidad moral (MacIntyre 2001: 22-24). La primera parte de

estos argumentos radica en la constatación de que, efectivamente, los animales no humanos presentan ciertas formas de inteligencia y también son capaces de orientarse a lo que es bueno para ellos. Ambos momentos de la argumentación se unen en la idea de que la inteligencia les permite orientarse a los bienes (MacIntyre 2001: 38), y por lo tanto se puede postular una noción de capacidad moral que se asienta en la posibilidad de tener “razones para actuar”(MacIntyre 2001: 74). La segunda parte se basa en la constatación de que, para actuar de acuerdo a esas razones, los seres deben ser capaces de asumir sus limitaciones y para ello necesitan una comunidad, único espacio en el que se hace efectiva no sólo la supervivencia, sino el desarrollo de las potencialidades del ser, lo que MacIntyre denomina *floreCIMIENTO*. Y el tercer paso está dominado por la crítica al estado nación y la familia tal y como se conciben en la actualidad, que el autor considera insuficientes para producir ese florecimiento de los seres.

La noción de virtud construida sobre esta red conceptual es sin duda más compleja que la que se dibujaba en *Tras la virtud*; se enriquece por una concepción de la moralidad humana más ajustada gracias a la introducción de la naturaleza, lo que permite relacionarlo con orientaciones de los valores igualmente ancladas en la naturaleza, un aspecto en el que nos detendremos más adelante. Sin embargo, hay que apuntar un matiz que tiene una importancia clave tanto en la cuestión de la dependencia como en la necesidad de comunidad. MacIntyre basa su aproximación en la existencia de periodos vitales o fenómenos permanentes que producen una incapacidad del sujeto para desarrollarse de forma autónoma. Sin embargo, lo que muestran tanto la psicología como las neurociencias, la primatología o la sociología es que esa dependencia va mucho más allá de las situaciones de vulnerabilidad. La racionalidad, la formación de valores colectivos, la estructura de creencias y la reproducción de la vida están, a distintos niveles, radicalmente enraizadas en lo colectivo, hasta el punto que no pueden tener lugar sin un apoyo social adecuado. La posición de MacIntyre es, por lo tanto, adecuada pero insuficiente, en la medida en la que sigue pecando de lo que Almudena Hernando ha llamado “la fantasía de la individualidad” (2012). El filósofo escocés matiza esa fantasía del ser libre y autónomo que se autodetermina, señalando la existencia de circunstancias en las que esa autonomía está condicionada, pero el horizonte sigue siendo el del desarrollo de un individuo autónomo. Esto queda a la vista en su análisis de la reciprocidad, que vendría obligada por las situaciones de dependencia y sería un subproducto de la moralidad; así, en el capítulo titulado “Relaciones sociales, razonamiento práctico”

(MacIntyre 2001: 119 y ss) aporta una idea de reciprocidad que encaja en términos generales con la reciprocidad que Trivers denominaba generalizada, pero la enmarca en un equilibrio entre los intereses individuales y colectivos; falla aquí la cuestión de cómo un tal equilibrio se daría a la vista de que los intereses individuales están contruidos colectivamente y, por lo tanto, unos y otros no pueden diferenciarse de forma tajante. Lo que la sociología muestra, y lo que apunta la teoría de juegos es que, en un esquema de intereses diferenciados, los sujetos se agrupan colectivamente; en ese marco, plantear una reciprocidad como un juego de suma cero en el que lo individual y lo colectivo están al mismo nivel no deja de ser una respuesta que no asume la realidad de la vida social. Las agrupaciones colectivas juegan en relaciones que incluyen desde la cooperación hasta el dominio, y su realidad viene marcada no por una necesidad de agrupación de sujetos individuales que perciben su vulnerabilidad, sino por sujetos que están inmersos en la colectividad desde su propia constitución biológica, neurológica y social. Cognitivamente, no existe desarrollo humano si no hay un marco social; social y psicológicamente, no hay posibilidad de un desarrollo individual que no esté enraizado en lo colectivo. En el ejemplo del carnicero que sufre un ataque al corazón, el sujeto que lo presencia sin implicarse en el cuidado no constituye, como plantea MacIntyre (2001: 138-139), una falta a las normas de reciprocidad, sino que presupone un individuo disfuncional, puesto que en una sociedad con vínculos comunitarios sólidos, los mínimos de atención común están insertos en la configuración psicológica de cualquier individuo sano, que por lo tanto no obedece respondiendo a un deber de reciprocidad concebido como obligación *externa*, sino a un patrón de comportamiento que ha sido *interiorizado*. Esta es una de las conclusiones más importantes que podemos obtener de la discusión con la teoría de la virtud: las pautas de comportamiento se hacen eficaces en tanto que son, al menos en sus elementos básicos, parte de la constitución del conjunto de los individuos de la comunidad.

La elaboración de MacIntyre en lo que se refiere al vínculo de la moralidad con las necesidades es igualmente susceptible de crítica, tanto por su inconcreción como por su falta de relación con el debate entre lo colectivo y lo individual. Efectivamente, pone la necesidad de satisfacer las necesidades humanas en el centro de su propuesta de comunidad gobernada por la reciprocidad (MacIntyre 2001: 129) pero no concreta la forma en la que esa satisfacción de las necesidades comunes implica una determinada construcción de principios morales, virtudes en la orientación de MacIntyre, precisamente porque no es capaz de establecer una prioridad entre los intereses individuales y los del común. Sin embargo, parece claro que,

estableciendo la prioridad de los segundos sobre los primeros, la carencia de un principio último regulador de la moralidad, tema recurrente en su obra, encuentra una solución: el principio último son los intereses colectivos de la comunidad entendidos desde la perspectiva naturalizada que el propio MacIntyre está proponiendo en las primeras partes de la obra. Veremos en seguida que, falto de este sustrato el escocés vuelve, ya en su último trabajo, a una posición moral que requiere del pensamiento religioso.

El proyecto de valores naturales

Desde el ámbito de la reflexión teórica sobre los valores se ha elaborado una propuesta de naturalización de los valores que tiene su elemento común en la construcción de valores a partir de bienes objetivos. Attfield, en el ámbito anglosajón, ha tratado de desarrollar esta fórmula, en parte como una superación del relativismo propio de la posmodernidad, utilizando un razonamiento que está presente en la obra de MacIntyre: los valores son razones para actuar basadas en orientaciones a necesidades concretas (Attfield 2001). El británico parte de una orientación que sitúa de nuevo la voluntad como elemento central, en su caso en discusión con las ideas de talento y virtud; para Attfield la voluntad del sujeto es la que aporta valor moral a un comportamiento, y el hecho de que esté orientada a la actuación es lo que le da un carácter objetivo, más allá de concepciones del valor de corte abstracto. En nuestro ámbito, Javier Echeverría ha profundizado en esta propuesta con un trabajo sistemático y fuertemente objetivista que aporta muchos elementos para el debate.

Para Echeverría, la naturalización de los valores está en el centro de una teoría que no pretende dar cuenta del hecho moral, sino de la constitución de los valores propiamente dichos. Valores y contravalores serían los elementos de análisis, en tanto que ambos dan cuenta de una realidad polar en la que bien y mal forman una dupla de elementos que deben concebirse de forma gradual y diversa (Echeverría 2007: 28). Partiendo de una serie de valores *básicos* que también podrían definirse como naturales o físico-biológicos (Echeverría 2007: 27), propone una categorización de los valores en doce tipos, con una base explícitamente aristotélica (Echeverría 2007: 167) pero trasladando las categorías de virtud a las de valor. Aunque esta base no deja de tener un cierto carácter dogmático, el hecho de categorizar es útil y parece sostenible en la medida en la que parece claro que Echeverría está

en lo cierto al plantear que existen diferencias entre distintos tipos de valor – valor moral, valor científico, valor estético – y, lo que es más importante, que esta diversidad de valores se relacionan constantemente e influyen mutuamente, creando así una axiología dinámica y relacional (Echeverría 2007: 179). Sin embargo, existen otros elementos en los que el autor parece despegarse de su propia propuesta y lanzar una serie de ideas que difícilmente pueden tener encaje en una concepción materialista y objetiva del valor. Así, la noción de bienes post-mortem, a la que dedica no poca atención (Echeverría 2007: 223 y ss) se sitúa lejos de sus propios postulados, dado que no hay lugar para defender los valores que afectan a un sujeto cuando el sujeto no puede relacionarse ni activa ni pasivamente con dichos valores. En efecto, tal vez Echeverría lleva demasiado lejos la intención de dar entidad propia al valor, que al fin y al cabo sólo parece una entidad subsidiaria, en tanto que valoración de sujetos dotados de realidad ontológica, pero difícilmente puede tener entidad más allá de estos sujetos. En este punto, parece mucho más razonable la posición de Attfield, que fundamenta la objetividad de los valores en las razones para actuar, que a su vez pueden estar radicados en bienes naturales – la satisfacción de las necesidades objetivas – sin necesidad de darle una entidad que, además de dar lugar a conclusiones indefendibles, no está justificada en sus propios supuestos.

La propuesta de Echeverría alcanza un momento álgido al abordar la elaboración cultural de los mismos. Siguiendo a Wilde, defiende que los valores son elaborados culturalmente, hasta el punto de que pueden desvincularse de la realidad objetiva que les da origen, de su ser bueno para algún ser. Este es un punto interesante, en tanto que son parte de una capacidad de elaboración abstracta que, según hemos visto en la parte dedicada a antropología, está en la constitución de la moralidad, pero al mismo tiempo supone una alteración en el esquema que veníamos esbozando en este capítulo, donde los intereses y necesidades comunes se constituían como el vértice de los principios morales. Supone, igualmente, una complicación en el desarrollo axiológico de la obra de Echeverría, que pretende tener en esta parte la culminación del análisis; para lograrlo sin extenderse en precisiones conceptuales, deja al lector falto de orientación, pero sin duda su aportación adolece de un problema principal, y es que genera un esquema en el que se integran diversos tipos de valores con una importante presencia del contexto y una propuesta de formulación a modo de función matemática, pero lo hace con una expresión que en algunos puntos es fuertemente taxativa y, precisamente por eso, tiene problemas para dar cuenta de las variables contextuales⁴⁵.

⁴⁵ Se trata de un problema que siempre está en cualquier esfuerzo teórico, ya que la formulación de conceptos

Normas, valores y virtud

En el análisis de la obra de MacIntyre y Echeverría hemos tratado de encontrar una piedra de toque sobre la que dar consistencia conceptual a las conclusiones que hemos venido elaborando en las cuatro primeras partes de este trabajo. La posición más ajena era sin duda la de la virtud, que no había surgido en ninguna de las ramas experimentales que hemos estudiado pero que, no obstante, parecía una formulación consistente con buena parte de lo que nos dice la psicología, y que nos ha permitido abrir algunos debates interesantes, gracias a la profundidad de la obra de MacIntyre. Las virtudes de matriz aristotélica nos interesan por su capacidad para reflejar el conjunto de las disposiciones que condicionan el comportamiento, pero no hemos encontrado nada en el análisis que nos incite a pensar que son elementos de la moral al nivel de las normas y los valores, que surgen en la producción de la moralidad desde sus mismos orígenes evolutivos. En lo que se refiere, sin embargo, a la forma en la que valores y normas son interiorizados, la virtud sí puede tener un lugar, y no en vano algunos elementos del aristotelismo – especialmente aquellos referidos a lo que MacIntyre designa como *florecimiento del ser* – encajan con lo que la psicología nos dice sobre la capacidad de autocontrol y otros mecanismos de construcción de la personalidad como los que ha mostrado Riechmann en su obra *Autoconstrucción* (2015). En ese sentido, la virtud aparece como un fenómeno moral secundario, subordinado a valores y normas, que surgen en el primer plano de la moralidad, pero imprescindible para su desarrollo en la praxis cotidiana.

Más compleja parece la relación entre estas dos valor y norma. Esta última es el elemento central de la moral para autores como Tugendhat o Chapais, que han analizado la fundamentación desde un patrón de análisis evolutivo y funcional, no especulativo, y cuyos razonamientos son extremadamente sólidos. No hemos profundizado en la idea de norma en este capítulo – a diferencia de valor y virtud – precisamente por el carácter inequívoco del término, que podemos traducir aquí como “disposición directa de obligado cumplimiento”. Sin embargo, el valor se cruza como elemento central para las tesis sociológicas, tanto las de clase como las de orientación más identitaria. ¿Es posible plantear una articulación que aúne

que expliquen la complejidad de lo real siempre exige una cierta esquematización, pero lo reseñamos aquí porque parece especialmente contradictorio en el proyecto de Echevarría, que lo resuelve de forma algo sumaria.

el papel de ambos elementos en la moralidad? Si atendemos a lo que hemos observado hasta ahora, la respuesta parece pasar por la capacidad de pensamiento abstracto. Efectivamente, en discusión Chapais ya planteábamos que lo que produce el paso de la socialidad primate a la socialidad humana es el salto en la capacidad de pensamiento abstracto, puesto que esto es lo que habilita al ser humano para superar los límites del endogrupo y establecer relaciones sociales más allá de la convivencia. Sin embargo, tanto Chapais como Tugendhat sitúan su planteamiento sobre la norma en grupos en los que se da una convivencia⁴⁶. Por otra parte, las aportaciones del valor surgen precisamente en los estudios de la única disciplina de orientación macro a la que nos hemos referido, la sociología. Es posible entonces que la orientación adecuada deba diferenciar ámbitos. En la convivencia cotidiana, donde las realidades sociales están más definidas y las expectativas mutuas más cerradas, la forma natural del juicio sobre lo correcto es la norma. En la realidad más amplia que se abre en las sociedades de masas, las normas tienen un impacto limitado porque su rigidez las hace poco operativas en la tarea de responder a contextos cambiantes y diversos. Aquí, los valores, en tanto construcciones axiológicas que surgen de los intereses y necesidades objetivas, son más adecuados, aunque también menos precisos, como corresponde, por otra parte, a una sociedad en la que los vínculos también son menos intensos. Planteamos aquí la hipótesis de que valores y normas conviven en un esquema en el que los valores, como elemento social que puede ser objeto de debate y construcción colectiva, alimentan la producción normativa, más rígida y sujeta a condicionamientos de la convención, pero también más determinante en la vida social puesto que su aplicación está menos mediada. En este esquema, un papel básico es el de la *phronesis*, como capacidad mediadora entre valores y normas, es decir, como esquema prudencial que, como quiere Javier Echeverría, sabe modular los valores en su condición dinámica.

Una aportación interesante en este punto es la del filósofo estadounidense Bradford Cokelet, autor vinculado a la órbita de la filosofía experimental, que ha trabajado la disputa entre los modelos morales de orientación kantiana y aquellos de corte aristotélico centrándose en las necesidades sociales que afectan a la moral. En líneas generales el norteamericano pone el acento en la incapacidad de las teorías de la virtud para asumir las obligaciones derivadas de

⁴⁶ En el caso de Tugendhat no se afirma expresamente, pero su planteamiento parte de la suposición de que existe un conocimiento mutuo y relaciones de reciprocidad directa que sólo están presentes en grupos que conviven regularmente.

la socialidad, en tanto que se construyen como éticas de construcción del carácter moral del sujeto, más que en conjuntos normativos insertos en el marco social. La moralidad tal y como se concibe en la tradición kantiana, sin embargo, tiene abierta la posibilidad de incorporar esas necesidades a través de la cuestión de la dignidad intrínseca a todos los sujetos (Cokelet 2014). Esta forma de orientar el problema abre un marco diferente del que aporta MacIntyre, y nos lleva a una perspectiva en la que lo que se contrapone es el carácter individual de la construcción del sujeto frente a la necesidad de afrontar la vertiente social que afecta a todo proyecto moral. MacIntyre trata este problema al criticar la moralidad kantiana, pero lo hace desde la perspectiva de la praxis vital cotidiana, lo que le lleva a situar esta tradición en la irrelevancia, puesto que su foco en la cuestión del deber y el alto nivel de abstracción con el que resuelve la obligación moral hacen que sea muy difícil aceptar su solución; sin embargo, la perspectiva de Cokelet se realiza desde otra orientación, y es la capacidad del marco teórico propuesto. Desde esa perspectiva, es difícil no estar de acuerdo con el norteamericano, puesto que efectivamente el marco deontológico propio de la orientación kantiana permite la incorporación de las necesidades sociales, y si se ha formulado en términos demasiado abstractos, no parece que esto represente una dificultad insalvable. Cokelet asume la necesidad de elementos deontológicos (Cokelet 2014: 237) para que un proyecto moral sea capaz de dar respuesta a las exigencias sociales, y propone un esquema centrado en las expectativas sociales *legítimas* (Cokelet 2014: 246), pero, en un intento de rescatar la moralidad de la virtud, introduce un nuevo elemento, la cognición. Al hacerlo, pone sobre la mesa la importancia de las competencias complejas que permiten el comportamiento moral, y recupera la función de la virtud como construcción del sujeto moral capaz de satisfacer esas exigencias. En este punto, no obstante, tenemos que separarnos de su propuesta, primero porque supone que esas competencias tienen que desarrollarse como virtud individual y no como aprendizaje colectivo – algo opuesto a lo que nos muestran la primatología, la antropología y la sociología – y en segundo lugar porque se trata de una propuesta que, incluso dando por bueno lo anterior, seguiría situando la virtud como un mecanismo instrumentalmente necesario para satisfacer la moralidad, no como elemento central de la misma.

Otra de las discusiones abiertas en el análisis de la obra de MacIntyre es la del principio último de la moral, a la que el escocés da tanta importancia, y que no deja de recordar la célebre afirmación que Dostoiewski pone en boca de Iván Karamazov: “Si Dios ha muerto,

todo está permitido”. Gómez Pin, comentando la obra de Echeverría, señala también esta cuestión para insistir en que o bien se encuentra una justificación científica de los valores o bien es imprescindible recurrir a una teoría dogmática (Gómez Pin, 2007). Pero, descartada la segunda, tampoco la primera parece ofrecer una vía cierta, porque para alcanzar un principio último que sustente la moralidad hay que trascender la construcción teórica. Si la realidad humana se configura colectivamente y lo hace en contextos de disponibilidad material limitada, entonces entra en juego la diversidad de intereses, y la idea de trascender la construcción teórica aterriza sobre una cuestión social a la que difícilmente llega la ciencia, puesto que se trata del ámbito de la legitimidad. El razonamiento filosófico – moral y político – puede acceder a un avance cierto en el estudio de estas cuestiones y en la afirmación de diversos intereses, pero no puede constituirse en norma precisamente porque, como trataremos de mostrar en el siguiente capítulo, sólo las comunidades producen la norma social. Incluso el filósofo escocés, probablemente uno de los teóricos morales más brillantes de las últimas décadas, ha mostrado los límites de una posición que se ciña al análisis filosófico, unos límites que no sólo forman parte de su discurso sino que, paradójicamente, han acabado haciéndose presente en su último trabajo, que se cierra con una renuncia a encontrar un fin último para la moral y encomendando esta tarea a... la teología (MacIntyre 2017: 523).

Lo que sí puede hacer el análisis es tratar de apuntar las bases objetivas del comportamiento, y en estas páginas acaban de surgir algunos elementos que aportan pistas importantes sobre los elementos presentes en la moralidad que, por lo tanto, pueden darle un sentido último. Tanto MacIntyre como Cokelet insisten en la necesidad de responder a las necesidades sociales, y Echeverría construye toda su teoría de los valores sobre la existencia de bienes y males objetivos que afectan a todos los seres tanto en lo colectivo como en lo individual. Una propuesta armónica con estas valoraciones, y una solución que parece sólida en el plano teórico sería la siguiente: las normas, y por extensión los valores, regulan las interacciones y comportamientos en los planos social e individual, para sujetarlos a los bienes de todos los miembros de la comunidad moral. Si aceptamos esta tesis, tendríamos un orden de la moral, que estaría sujeta al criterio último de la adecuación a los bienes de los sujetos, y tendríamos también un criterio para la producción de la moralidad social. Creemos que se trata de una propuesta que recoge diversos elementos y es compatible con el carácter fuertemente social del ser humano, con la formación social del grupo y con las conclusiones derivadas de la

psicología y neurociencia relativas al aprendizaje y al desarrollo de los sujetos humanos. Sin embargo, hasta aquí hemos desarrollado la propuesta desde un marco funcional, que aún tiene que recoger la problemática de su aplicación, y dar cuenta de una de las cuestiones que han aparecido varias veces a lo largo del análisis y que ahora, si cabe, cobran más intensidad: el ajuste entre una normatividad regida por los intereses y necesidades comunes y una elaboración de los valores colectivos que, en sociedades complejas, alcanza un alto grado de abstracción, y por lo tanto puede acabar desvinculándose de esos intereses y necesidades.

CONCLUSIONES: La praxis moral

El esquema que proponíamos en el capítulo anterior es compatible con las conclusiones sobre la praxis moral que hemos extraído en los apartados anteriores pero, evidentemente, exige un encaje más detallado. Empezando por lo más básico, necesitamos un ajuste de las competencias y capacidades necesarias con las potencialidades y límites del comportamiento humano que nos muestran la psicología, las neurociencias y la sociología. En este punto se abre una cuestión entre la importancia de las competencias racionales y la de las valoraciones emotivas, que parecen estar presentes. Aquí, la investigación de la filosofía experimental, y concretamente de Joshua Knobe, puede sernos de gran ayuda, tanto por lo que aporta directamente como por la discusión que suscita su enfoque, que nos permitirá ir contraponiendo posiciones y, sobre todo, añadiendo, las conclusiones extraídas a lo largo de este trabajo para que adquieran la forma de una reconstrucción de lo que sería, en último término, su objetivo, esto es, trazar un marco del espacio del comportamiento moral.

El papel de la moral en el juicio racional

Uno de los temas recurrentes de Knobe es el de la influencia de las valoraciones morales en el razonamiento común, lo que llama “psicología popular”. Se trata de una orientación que toma desde sus estudios iniciales – originalmente, este era el tema de su tesis doctoral, *Folk Psychology, Folk Morality* (2006), a la que nos referiremos – con el objetivo de encontrar las conceptualizaciones básicas que rigen la percepción moral en el desarrollo de la praxis vital común, por oposición a la teoría moral elaborada desde el ámbito filosófico. En efecto, esta es una de las cuestiones de las que toda la corriente de filosofía experimental ha hecho bandera, planteando una ruptura entre la filosofía moral de orden especulativo y teórico y su propuesta de estudio de la percepción cognitiva y moral, que se construye a partir del análisis de las creencias y conocimientos generalmente presentes en el común de la población (Knobe et al,

2012). En *Folk Psychology, Folk Morality*, la temática central es tratar de evaluar como se relacionan las percepciones morales y los razonamientos en la psicología popular, y sus resultados no dejan de ser interesantes. Knobe se encuentra con una problemática que reside en el desfase entre la racionalidad que podríamos llamar “pura” o desprovista de valoraciones, y la reiterada aparición de los criterios morales en el razonamiento. Su análisis parte de los resultados de un experimento, ya citado en el capítulo 7 de este trabajo, en el que se pregunta a una serie de sujetos por la responsabilidad de un ejecutivo que toma una decisión cuyos resultados afectan al medio ambiente; la respuesta de los encuestados implica una valoración en la que los supuestos morales interfieren en la asignación de responsabilidad, haciendo que las variantes en las que el ejecutivo toma decisiones positivas o negativas para el medio ambiente sean estimadas con criterios asimétricos.⁴⁷ Uno de los puntos de contraste en los que Knobe encuentra una piedra de toque es la comparación con el conocimiento científico, en la medida en la que éste ha mostrado una sólida capacidad explicativa y predictiva. Efectivamente, con esta comparación, Knobe está tocando una de las claves que preocupaban también a MacIntyre, la construcción de un conocimiento que permita hacer predicciones fiables para ordenar los comportamientos. Sin embargo, el propio Knobe descarta esta similitud porque el conocimiento científico excluye los componentes morales, algo factible en el campo de la ciencia pero en ningún modo extrapolable al conjunto de la vida, “asumiendo que queremos hacer juicios morales” (Knobe 2006: 13).

A partir de este punto, el estudio continúa deteniéndose en la noción de intencionalidad y su papel para explicar la atribución de responsabilidad a los sujetos; sin embargo, tampoco esto parece explicar la psicología popular, y por lo tanto vuelve a aparecer la interferencia de cuestiones morales, no porque la la intencionalidad sea irrelevante o carezca de importancia en la determinación de responsabilidad, sino porque no es capaz de explicarla completamente. Es interesante que Knobe acabe formulando una participación gradual de estos factores, esto es, apuntando a un modelo en el que la percepción de la intencionalidad condiciona *parcialmente* la atribución de funciones, y deja espacio para las valoraciones morales, que determinan el juicio (Knobe 2006: 59). Años después, en un artículo de autoría colectiva en el que el propio Knobe colabora con otros investigadores (Knobe et al 2012), se retoma la cuestión haciendo alusión a las dos líneas de explicación que han cobrado fuerza; por una

⁴⁷ Puede encontrarse un resumen conciso de este experimento y de algunas de las cuestiones que plantea en https://www.nytimes.com/2007/12/09/magazine/09wwln-idealab-t.html?_r=1

parte, un modelo que concibe el papel de los juicios morales como interferencias que distorsionan los juicios del razonamiento, por otro, el modelo que denomina “de competencia”, que postula una capacidad conjunta de comprensión, una “forma de ver el mundo” en la que lo moral se une a las explicaciones de orden racional como la atribución de intencionalidad o la causalidad (Knobe et al, 2012: 6). Lo cierto es que no parece haber un consenso entre los investigadores de la línea de la filosofía experimental, pero tal vez podamos alcanzar algunas conclusiones fiables si volvemos a lo que planteábamos en la parte dedicada a la psicología y las neurociencias.

Una de las conclusiones que surgían con claridad al examinar el funcionamiento psicológico y neurológico era precisamente la imbricación de cognición y emoción en la racionalidad humana. La neurociencia muestra como los mecanismos cerebrales que activan la emoción son dispersos y están presentes en diversos puntos del sistema nervioso, dando lugar a una actuación constante. Carretié apuntaba a esto al establecer que toda la actividad cognitiva está acompañada de una actuación emotiva, y en esta misma línea se posicionan investigadores como Levav, Damásio y Carrol Izard. Esto nos llevaba a defender un esquema en el que los contenidos cognitivos serían constantemente monitorizados a nivel emotivo, de tal forma que la emoción funciona como valoración de los razonamientos. Aplicando estas conclusiones a la reflexión sobre el papel de la valoración moral en el razonamiento, parece evidente que hay base científica suficiente para defender la línea que Knobe y sus colegas denominan de competencia, en la que el conjunto de las valoraciones se generan en un todo complejo en el que no se puede establecer la prioridad de los aspectos cognitivos o emotivos, sino de un funcionamiento conjunto. Insistiendo en esta línea, nuestra propuesta de “marcos valorativos”, pretende asumir esto y situarlo en un plano más amplio en el que se incluyan una serie de sesgos y tendencias que están experimentalmente comprobadas y cuya influencia tanto en el comportamiento como en el razonamiento es innegable. Para no repetir aquí lo que se especificaba con detalle en capítulos anteriores, nos limitaremos a recordar las líneas centrales; que consistían en una tendencia a sobredimensionar la actuación del yo, tendencias conservadoras respecto a creencias y esquemas de razonamiento y repliegue sobre los intereses del grupo de adscripción. Lo que la noción de marco valorativo quiere aportar es un esquema explicativo capaz de dar una salida a cuestiones como la que plantea Knobe, sobre la valoración de la acción de un sujeto concreto en diversas circunstancias, puesto que, al incorporar un cuadro amplio de capacidades y tendencias de razonamiento, abre el campo de

la comprensión. Así, en lugar de focalizar sobre las cuestiones de la intencionalidad o la causalidad, la diferencia en la evaluación del sujeto en cuestión puede ser entendida al incluir apreciaciones que no han sido planteadas en el experimento pero que están incorporadas por el sujeto, como sería en este caso el daño medioambiental. Efectivamente, si en las sociedades actuales el hecho de priorizar el beneficio económico sobre el medio ambiente está socialmente sancionado⁴⁸, entonces es perfectamente explicable que los sujetos valoren negativamente la actuación del sujeto del experimento tanto si el resultado es positivo como si no lo es, puesto que, al margen del resultado de la decisión – que es el único factor que cambia en el experimento de Knobe – la valoración está previamente realizada de acuerdo a los parámetros morales socialmente admitidos. Al centrarse en un experimento con objetivos muy específicos, se cierra el foco sobre una cuestión, pero la respuesta de los sujetos entrevistados recupera otros parámetros aunque no se le planteen específicamente, y por lo tanto produce respuestas que no podían estar previstas por el experimento original pero que, en realidad, responden a una valoración amplia, impuesta por el funcionamiento psicológico ordinario de los seres humanos. Es decir, lo que hemos llamado marcos valorativos – los conjuntos de valores, creencias, sesgos de interpretación y funcionamiento de las emociones – se desencadenan de forma casi automática y, en buena medida, inconsciente.

Esto nos obliga a enlazar con otra de las cuestiones de importancia que surgían al explorar esta parte, y era la cuestión de las respuestas automáticas del sistema nervioso. Como veíamos, se trata de una cuestión de enorme calado que ha llevado a algunos teóricos a poner en cuestión el libre albedrío. Superadas esas orientaciones de corte reduccionista, lo que evidencia la investigación neurológica es que existen parámetros de respuesta automática y que estos parámetros responden a la necesidad de disponer de respuestas rápidas para la actuación en contextos cotidianos, de forma que la capacidad cognitiva del cerebro no se sature, pero el sistema nervioso también dispone de mecanismos mediante los cuales recuperar el control sobre procesos que se lanzan de forma inconsciente. En qué medida, o con qué grado de optimización, funcione este mecanismo de ida y vuelta, también está en cuestión, pero en términos generales podemos hablar de un funcionamiento semi-automático del cerebro, con actuaciones reguladas por procesos automáticos y otras controladas

⁴⁸ Somos conscientes de que la cuestión de la valoración del medio ambiente en contraposición con el lucro está sujeta a una amplia discusión, pero consideramos que en un plano abstracto, subordinar el ambiente a lo económico está socialmente sancionado como negativo.

conscientemente, y con un vínculo entre ambas, en la medida en la que el funcionamiento consciente puede reapropiarse de las conductas reguladas inconscientemente y las conductas conscientes pueden interiorizarse y pasar a ser ejecutadas de modo inconsciente.

¿Se someten a este esquema las funciones de valoración moral? Nada parece indicar lo contrario. Evers, de hecho, sitúa la tendencia a producir valores entre las tareas recurrentes del cerebro, que estaría también dotado de la capacidad de modificar y desarrollar nuevas estructuras cognitivo-emotivas, y sitúa las funciones emotivas como motor de la acción y de la formación de valoraciones. Un aspecto fundamental – y en este punto volvemos a contraponer la filosofía experimental con las aportaciones de la neurociencia – radica en el carácter estrictamente social de todos estos procesos y capacidades. El desarrollo cognitivo-emotivo es fundamentalmente social, puesto que todo el desarrollo está socialmente estimulado y sin ese estímulo no puede producirse. Así, la orientación de los filósofos experimentales, al pasar por alto la dimensión social – con algunas excepciones, como la del citado Cokelet – obvian uno de los rasgos centrales tanto del desarrollo cognitivo como de la producción de la moralidad. Dos son los elementos centrales para esta cuestión, siguiendo una vez más a Evers: xenofobia y empatía. Tan contradictorios en apariencia, su articulación se muestra con claridad si nos fijamos en la estructura del grupo que aportan tanto la primatología como la antropología, con el papel central del grupo: los seres humanos son tendencialmente empáticos con los sujetos del propio grupo, con los que construyen y comparten normas y valores, y tendencialmente xenófobos con los sujetos ajenos al propio grupo. Ninguna de estas dos caracterizaciones es definitiva, esto es, ninguna explica la totalidad de la vida social, ya que los seres humanos pueden mostrar comportamientos que no responden a estas pautas, pero la presencia de la xenofobia y la empatía subyace a todo el comportamiento colectivo.

En conjunto, se hace necesario trabajar con un marco que asuma la existencia de estas tendencias, de los sesgos de la racionalidad y de la omnipresencia de la valoración moral. Todo ello, por supuesto, se articula de forma social, y ahí las reflexiones de la antropología pueden darnos pistas importantes.

La articulación social de la moral

Recopilemos antes de entrar en las últimas páginas de este trabajo. A la luz de las conclusiones de varias disciplinas de investigación, hemos mantenido que la socialidad humana tiene tal grado de intensidad que regular los comportamientos colectivos es la misión central, tanto en lo que se refiere al comportamiento estrictamente social como en lo que se refiere a la relación con el entorno – dicho en otros términos, tanto en lo que se refiere a la reproducción de la vida como en lo que se refiere a la producción material – y que la norma moral surge como una necesidad evolutiva de regular este objetivo, apoyada sobre varias tendencias. El mecanismo más antiguo serían las normas, en tanto que ordenan y prescriben comportamientos, pero el crecimiento del grupo acompañado del avance cognitivo que se da en las fases iniciales de la aparición del Homo Sapiens hace que los grupos humanos precisen de herramientas normativas más amplias, en consonancia con los espacios sociales en los que se desarrolla, y por lo tanto el valor entra en escena. Este aparato moral presenta una serie de dificultades y condicionantes que encuentran buena parte de sus componentes en la investigación, y se trata ahora de darle un marco a esos componentes. Dos líneas agrupan buena parte de las problemáticas: reciprocidad y estructura social. Hemos escrito sobre ambos temas de forma recurrente a lo largo de este trabajo y no tendría sentido tratar de añadir aquí más referencias, por el contrario, lo que haremos es plantear un posible encaje que nos permita explicar las conclusiones obtenidas hasta ahora.

Reciprocidad

Si la moral se ocupa de regular y dar cuerpo normativo a las necesidades de grupo, la reciprocidad es una de sus formas fundamentales. Una reciprocidad, por supuesto, en sentido amplio, esto es, entendida como un compromiso genérico del conjunto de los miembros de la comunidad que puede articularse de diversas formas. Hay un rasgo clave que encontramos en Trivers con más claridad que en ningún otro autor, y es el del carácter involuntario de la prestación de ayuda. Este rasgo es clave porque evidencia que la cooperación en el grupo no esté sujeta a pautas contractuales – esto-por-aquello – sino que entran en un marco amplio en el que todos los miembros de la comunidad dan y reciben simplemente por el hecho de serlo.

Aquí se incluyen desde el nivel más elemental de altruismo, que puede estar motivado por intereses de pervivencia evolutiva (cuidado de las crías), o de reconocimiento de una deuda, en los que existe un interés específico, hasta comportamientos en los que el interés es distante o aquéllos en los que no hay probabilidad de recoger los frutos del esfuerzo realizado a favor de terceros, y por lo tanto tratamos de altruismo no condicionado. El pasaje descrito por De Waal en el que un chimpancé rescata a otro en el agua – pese a que los primates no saben nadar – es ilustrativo de este tipo de comportamientos, ya que es muy improbable que el chimpancé rescatador reciba en algún momento un pago equivalente al acto por el que arriesga la vida – y sin embargo la realiza sin dudar. Simplemente, el hecho de pertenecer a la comunidad obliga, exige y hace merecedor de ciertos cuidados y bienes. Aquí tenemos que separarnos de la filosofía experimental, que apenas lidia con la radical socialidad del ser humano, y de autores que han acabado aceptando el planteamiento liberal que reduce la prestación de bienes y ayuda a la obligación contractual. No deja de ser significativo que un crítico de la modernidad como Bauman advierta sobre el riesgo de confundir reciprocidad con generosidad desinteresada (Bauman 2009: 57), *como si ambas cosas fueran excluyentes*. Lo que muestran los estudios empíricos es que no se pueden separar reciprocidad y generosidad – o altruismo – en busca de un valor moral puro, no dotado de un interés material. Lo cierto es que las sociedades humanas establecen un marco en el que diversos niveles de reciprocidad tienen lugar en un marco de intercambio común, y en último término siempre tienen un interés: el de satisfacer las necesidades – también las de sentirse miembro del grupo, ser acogido y reconocido, etc – comunes. Una sociedad respondería idealmente a este patrón organizando estas formas de reciprocidad de manera que los beneficios directos no acaben haciendo degenerar la reciprocidad en esquemas contractuales, sino que articulen el conjunto de los intereses colectivamente, de tal manera que todos los miembros de la comunidad tengan a la posibilidad de satisfacer su interés central, que es, como decíamos al empezar este párrafo, el de la producción material y la reproducción de la vida. Es difícil no recordar aquí la expresión de Adorno – que da título a este trabajo – al reflexionar sobre la necesidad de un arte que no se someta a intereses particulares para guardar su autonomía artística y que, sin embargo, no deje de interesarse radicalmente por la vida: desinterés salvajemente interesado. Ese desinterés es el que alimenta la pervivencia de la comunidad, sin la que el sujeto individual no puede mantenerse.

El hecho de que sean múltiples las formas de reciprocidad, y de que se encuentren bajo diversos esquemas – intercambio directo, cuidado interesado, acto puramente altruista, etc – nos obliga a volver sobre la presencia de estos comportamientos en el Homo Sapiens. Son pautas de actuación que aparecen en primates superiores y que por lo tanto podemos establecer como evolutivamente antiguos, lo que en cierta medida nos obliga a volver sobre la posición de Waller, quien separaba la moralidad de la responsabilidad moral. La moralidad, en tanto que regulación del comportamiento de acuerdo a criterios comunes es un fenómeno que se produce en otras especies animales y que tiene una función social; la responsabilidad moral sería la capacidad – esta sí, asociada a las capacidades cognitivas superiores del Homo Sapiens – de evaluar, discutir y postular la moralidad y la comunidad moral. Sobre el tema de la comunidad moral volveremos para una breve discusión con las ideas de Bauman, pero en este punto lo que nos interesa destacar es esa separación de moralidad y valoración moral. Un tal esquema aparece como una teoría consistente con la idea de que la naturaleza humana está enraizada en su historia natural, una idea demostrada y defendida por primatólogos, psicólogos y neurocientíficos; pero también nos permite asumir algunas de las limitaciones de la reciprocidad. Los comportamientos recíprocos son inherentes a la especie humana, dado que esta no puede sobrevivir sin una regulación social del comportamiento, y por ello no es de extrañar que estén asentados en rasgos evolutivos pero, lejos de cualquier idealización, la reciprocidad puede contener elementos de dominancia e imposición tanto como elementos de cooperación horizontal e igualdad. Al referirnos, en el capítulo 2, a Waller, criticábamos que concibiera las capacidades cognitivas como una forma de ensanchar los elementos más igualitarios sin tener en cuenta que, de la misma forma, pueden aumentar las potencialidades más dominadoras. Recordemos entonces a Boehm: lo que amenaza la igualdad en los sistemas de reciprocidad no es el omnipresente *free-rider* de los experimentos de teoría de juegos, sino el *matón*, el que domina y utiliza los elementos de cooperación para imponer comportamientos de reciprocidad desigual en los que la aportación de los distintos sectores de la comunidad está sesgada en favor de uno de ellos. Sin embargo, no podemos decir que esto no sea un sistema de moralidad, ya que lo hemos definido como una forma de regular el comportamiento social, y estos sistemas de reciprocidad desigual son capaces de hacerlo de manera que tanto la obtención de bienes como la articulación de conflictos funcionen. Tendríamos, no obstante, la tentación de afirmar que un tal sistema es inadecuado, y podemos hacerlo de acuerdo al criterio de *legitimidad* que introduce Cokelet. Efectivamente, un sistema que regula la vida social, aunque satisfaga la necesidad de orden social, si lo hace a costa de

un grupo, no parece responder a la legitimidad, puesto que no todos los intereses y necesidades son satisfechos de modo homogéneo, y eso despierta los sentimientos morales de indignación, y repulsa, esto es, de sanción moral, como muestra la aversión a la desigualdad que evidencian los experimentos psicológicos. Se podría señalar una inconsistencia en el razonamiento, que incurriría en la circularidad, al hacer entrar en juego una de las premisas que se han adelantado como bases teóricas; pero creemos que no puede aceptarse esa crítica porque no se trata de un razonamiento abstracto que deba hacer valer las leyes de la lógica, sino de un planteamiento que trata armar una serie de cuestiones de hecho – obtenidas mediante la observación de fenómenos sociales, psicológicos, neurológicos y antropológicos – y darles una salida. En este sentido, un elemento válido como principio sigue siendo igualmente válido en el resto del modelo, y lo que tenemos que observar no es su adecuación lógica sino sus consecuencias prácticas: si la existencia de formas de reciprocidad asimétrica es inadecuada respecto a los criterios de formación de la moralidad, la sociedad que mantiene ese orden debe acusarlo en un terreno pragmático. Creemos que, efectivamente, así sucede, y eso es lo que viene a mostrar, por ejemplo, el citado Mark Fischer respecto a las sociedades capitalistas contemporáneas, al evidenciar una serie de desórdenes y malestares relacionados con la estructura de las expectativas en una sociedad desigual, o Erik Olin Wright cuando detalla el impacto de las diferencias de clase. Esto no hace que tal sociedad sea insostenible, sino que introduce frustración y daño en el cuerpo social y, potencialmente, puede desequilibrarla.

La legitimidad de intereses es entonces la piedra de toque para la cuestión de los valores sociales. Necesidades, intereses, expectativas, son inherentes a las diversas posiciones e identidades sociales, y generan conflictos constantes en los que la única mediación posible es la de la discusión colectiva tomando como límite la legitimidad de esas necesidades, intereses y expectativas. ¿Es posible esa discusión?

Configuración colectiva de los valores

Nada de lo que hemos visto a lo largo de esta tesis hace ver que no se pueda realizar una discusión y determinación pública de los valores y, en un sentido más abierto, del corpus normativo compartido por una sociedad. Sin embargo, todas las especialidades académicas

muestran que esa determinación se origina de forma prioritaria en el grupo de adscripción. Por otra parte, el grupo de adscripción pasa a ser muy amplio desde el mismo momento en el que la cognición humana despegue y se desliga de la convivencia cotidiana. Nos encontramos entonces dos problemas – al menos – para el establecimiento colectivo de los valores: primero, la abstracción del valor hace que las fuentes de legitimidad se elaboren ideológicamente y puedan separarse de su materialidad; segundo, la diversidad de grupos – clase, identidad social, racial, etc – presenta intereses propios que entran en conflicto. Sobre el primero de estos problemas hemos ofrecido una pequeña muestra en la parte de sociología, siguiendo a Riechmann y su reflexión sobre la cuestión de los valores que adquieren una dinámica que, finalmente, ni siquiera responde a los intereses de un grupo social, haciendo así insuficiente la noción marxista de ideología. Una situación que podría aplicarse a la preeminencia de valores como el crecimiento económico y la adquisición de bienes materiales, que amenazan con provocar un desastre ecológico y social de dimensiones civilizatorias en el que el impacto no será igual para todos los sectores sociales pero los alcanzará, en distinta medida, a todos.

Por otra parte, la priorización del grupo propio nos sitúa en otro espacio problemático. No parece que haya muestras de mecanismos sociales en los que no medien los intereses, y tal como lo hemos venido observando hasta ahora, si se diera ese caso se produciría una carencia en términos de legitimidad. El eje del diálogo tiene que ser el de una confluencia de intereses que, si se nos permite la expresión, parece tener los pasos muy cortos. Parece claro que se podría postular entre ciertas identidades dentro del marco de un respeto colectivo en el que cada identidad pueda tener su espacio de reconocimiento, pero cuando nos desplazamos al terreno material, no todos los intereses son susceptibles de armonización, puesto que las estructuras de reciprocidad asimétrica generan intereses contrapuestos y, por lo tanto, relaciones de poder de unos sectores sociales sobre otros, mientras una moral de los intereses comunes legítimamente fundados exige una sociedad emancipada. En este terreno – y no es la primera vez a lo largo de este trabajo – las exigencias de la moral se deslizan hacia la política.

La problemática de los valores ya es en sí misma una disfunción, puesto que pone en cuestión uno de los elementos centrales de la proyección normativa de la moral. Cualquier comunidad moral, como afirma Bauman, “no es tanto imaginada como *postulada*, y postulada de manera *contenciosa*: un postulado siempre enfrentado a otros, un *programa*, una propuesta para amarrar el futuro más que para defender o reivindicar el pasado, sobre todo, una propuesta para amarrar a un determinado número de hombres y mujeres, y subordinar sus acciones a ciertas elecciones, cuya preferencia depende del esfuerzo para hacer real la existencia postulada de la comunidad” (Bauman 2009: 36). Tal vez se pueda suavizar esta percepción a tenor de la posible armonización de intereses, pero tanto la historia de los conflictos de clase como los experimentos de teoría de juego muestran que hay confrontaciones inevitables. Pero además Bauman incluye la cuestión de la voluntad de los sujetos de cada comunidad, que nos remite a otro ámbito de problemas propio de la estructura social. De Waal ya planteaba una posición compleja sobre la necesidad de lo que llamaba “regularidad social”, que se relacionaba de forma conflictiva con la jerarquía, en tanto que la regularidad se presenta como una forma de articulación de la vida social mientras que la jerarquía pertenece al ámbito de la imposición. En esa misma línea, en la parte 4, dedicada a sociología, surgía la confrontación entre las estructuras sociales entendidas como herramientas que dan cauce a la socialidad y también como formas de coacción. No parece, en realidad, un debate que tenga solución en términos de oposición, sino más bien de equilibrio: la necesidad de conformar la vida de acuerdo a pautas no sólo es una exigencia evolutiva propia de los seres sociales, sino que se refuerza en cada análisis de la moralidad: en la necesidad de establecer normas colectivas, en la exigencia de unas expectativas compartidas que permitan predecir el comportamiento o en la construcción de las comunidades morales. La vuelta de la moneda radica en el factor coercitivo que siempre implican estas disposiciones, que no pueden establecerse sin limitar algunas conductas y restringir algunos intereses, e incluso determinar – al menos parcialmente – las expectativas y deseos, como muestran los estudios de la sociología en la escuela de Bourdieu. Así, la conflictividad entre el deseo individual y la necesidad de su elaboración colectiva es consustancial al hecho moral, y constituye uno de sus límites, al impedir la formación de comunidades ajenas al conflicto.

Un segundo límite, tratado con frecuencia en la ética contemporánea, es el del alcance de la moralidad. Bauman ha descrito con detalle la incapacidad que genera la “incertidumbre moral” propia de las sociedades posmodernas, en las que el curso de la vida parece estar tan absolutamente por encima del alcance de las capacidades humanas que su actuación moral no alcanza un sentido. Se trata de una escisión entre la moralidad humana, con sus bases en la construcción normativa sobre necesidades comunes, la comunidad moral y los sentimientos morales y la dimensión de la problemática social en un entorno globalizado. Riechmann ha tratado este tema en diversas obras (2012, 2015) y ha constatado esta escisión. Desde el análisis que hemos realizado en estas páginas, no parece tener una solución: es un límite objetivo de la moral que sólo puede tomar solución en un ámbito político que, una vez más, desborda el ámbito de esta tesis.

Un tercer límite es el problema del sujeto moral. Hemos caracterizado la moral como un fenómeno de orden colectivo, pero no hemos podido dar solución a la activación de los sujetos colectivos que deberían ser el correlato necesario. Entre el instinto gregario – determinado por los sesgos de adscripción y priorización del grupo – y la necesidad de una moralidad universal existe un abismo de difícil solución, similar a la formación social de los valores y la actividad de sujetos colectivos que pueden estar sujetos a diversas adscripciones. La posmodernidad, en la definición de Jameson como forma cultural del capitalismo tardío, no hace sino complicar las cosas, puesto que da campo a una complejidad cultural en la que las identidades se diluyen al mismo tiempo que los daños a las vidas crecen y se muestran como un suceso inevitable, que supera a los sujetos. Buena parte de la clave está en el equilibrio entre la “regularidad social” de De Waal, la ordenación de necesidades y deseos en un marco de expectativas conocidas y previsibles, por una lado, y la satisfacción de las necesidades e intereses comunes básicas, por otro. Este último punto es el que hemos propuesto como fin último de la moralidad, pero el primero es un marco imprescindible: sin regularidad, sin expectativas compartidas fiables, no hay mundo social, por lo que una sociedad puede tolerar ciertos grados de insatisfacción – léase: de carencia, de desigualdad – si así mantiene el orden social. Un balance en el que entra, sin duda, la cuestión del poder: quién, y con qué grado de éxito, puede difundir y hacer creer la idea de que un determinado sistema social representa el mayor grado de orden posible, la mejor satisfacción de necesidades e intereses. Es de suponer que, siguiendo este esquema, una sociedad en la que los intereses sean sistemáticamente frustrados, renuncie al orden social en favor de una

reordenación de normas y valores colectivos, y ese parece ser el punto clave de la activación de los sujetos colectivos, sujetos dotados de un interés común que pueden cuestionar la moralidad vigente. No parece existir, pese a todo, una fórmula cierta: los sujetos sociales, en su particular alternancia de hibernación y actividad, no responden a una ley empírica. Un resultado que no debería extrañarnos una vez que la voluntad humana ha entrado en juego.

Un cuarto límite es el que considera Tessman (2017) al reflexionar sobre los conflictos morales. La filósofa estadounidense, que no deja de informar sus tesis a partir de la investigación neurocientífica, reflexiona sobre una problemática central, la de los dilemas morales, entendidos como aquéllos en los que no existe una posibilidad de actuación que no comporte una quiebra de las prescripciones morales (Tessman 2017: 28). Se trata, probablemente, de uno de los límites más ineludibles, y al mismo tiempo más esperables: si entendemos que la moralidad es la formación normativa que regula la relación con los demás seres y con el entorno⁴⁹, entonces esa posibilidad está siempre presente, puesto que la propia realidad es compleja y conflictiva. Los conflictos morales serían un subproducto de la moralidad que en realidad encaja perfectamente con la moralidad humana como con cualquier fenómeno humano, en la medida en la que todo lo humano tiene límites que no se pueden superar.

¿Una moral individual?

El tratamiento que hemos dado a estas conclusiones finales se orienta claramente a una concepción de la moral como fenómeno colectivo. Seguimos así las reflexiones que ya introducíamos en la segunda parte, en las que las conclusiones de la parte de antropología nos orientaban hacia esa aproximación. Los capítulos dedicados a psicología y sociología suponen una problematización del carácter colectivo de la moral que, de modo esquemático, se puede resumir diciendo que la psicología parece abrir una puerta que la sociología vuelve a cerrar. Los sesgos de la razón y de la percepción suponen una delimitación fuerte de las capacidades del individuo, pero es cierto que también se han mostrado habilidades – aunque limitadas – para el autocontrol y que la neurociencia ofrece pruebas razonablemente sólidas del libre

⁴⁹ Tessmann no formula su idea de moralidad de esta forma, pero sí alude a la moralidad como la formación que regula los comportamientos (2017: 86-87).

albedrío de cada sujeto, lo que, en conjunto, podría llevarnos a rescatar una versión más relevante de la moralidad en términos individuales. Sin embargo, la socialidad de la cognición y de la producción de normas y valores mantiene fuertemente amarrado el pensamiento subjetivo a la comunidad, lo que nos devuelve al terreno de la colectividad. Finalmente, nuestro acercamiento a la sociología nos lleva definitivamente a priorizar el carácter colectivo a partir de a reflexión sobre la formación de los valores colectivos y de la formación de los grupos. Las pretensiones de autoconstrucción moral de cada sujeto no quedan deslegitimadas, pero sí subordinadas al común, algo que, además, hemos confirmado en nuestra reflexión sobre normas, valores y virtudes. En el extremo opuesto se mantendrían las posiciones centradas en la virtud, que hemos discutido con cierto detalle y sobre las que no está de más añadir una última reflexión, a propósito de la última obra de MacIntyre. El filósofo escocés ha avanzado en su elaboración con una aportación en la que añade algunos elementos a la su propuesta moral, fundamentalmente dos: la configuración del deseo y la función moral de la capacidad narrativa de los sujetos. Respecto al primero, nos limitaremos a constatar que MacIntyre viene a alinearse con posiciones como la de Martínez García, sobre la capacidad del cuerpo social para estructurar los deseos de los sujetos, especialmente bajo el marco capitalista (MacIntyre 2017: 213); respecto al segundo, creemos que refleja la insistencia del autor en buscar formas de desarrollo individual de la moralidad. La proyección que asigna al relato de la propia vida, relacionándola con el pensamiento de alternativas vitales, aparece como una forma de desarrollo moral (MacIntyre 2017: 402-406) que, por otra parte, es difícilmente compatible con su propio análisis del poder del conjunto social.

Una moral plebeya, mestiza, material y contingente

La cuestión de los fines últimos de la moral nos lleva a una reflexión que probablemente tiene un calado que supera esta tesis pero surge de sus páginas y merece, al menos, un breve comentario. El mismo núcleo de la modernidad está marcado por la superación de los fines heterónomos, dogmáticos, que se imponían como algo externo y daban un objetivo último y al mismo tiempo una fundamentación. El tránsito a la modernidad, en la cuestión moral, está en el desborde de esos límites, en lo que Kant concibió como la superación de “la culpable minoría de edad” de la humanidad. El ser humano debía librarse así de una imposición que le sujetaba y le impedía autodeterminarse, pero asumía también la necesidad de establecer de

forma autónoma unas pautas de comportamiento que pudieran mantenerse por sí mismas bajo un orden común. La rigidez, la solidez y la extensión del aparato dogmático que justificaba la ordenación del mundo occidental no han sido alcanzadas por una propuesta autónoma. Los valores profanos, con su remisión a intereses en conflicto, cotidianeidad y regulación de lo común, no tienen la fuerza explicativa de los modelos dogmáticos, fundamentalmente porque implican la negación de un espíritu teleológico que permitiría la explicación no ya del comportamiento, sino del conjunto de la realidad. Muy al contrario, una moral profana tiene que empezar por asumir que sólo puede fundamentarse en, y dirigirse a la, propia humanidad, y que el ser de los sujetos es el único fin. Renunciando al dogma no renunciamos a la moral, pero si dejamos de lado la explicación finalista del mundo que insertaba a los seres pre-modernos en una totalidad dotada de sentido que se perpetuaba en el tiempo. La realidad moral, si Dios ha muerto, es una realidad teñida de contingencia, en la que la explicación del ser no va más allá del propio ser, de su contingencia. Eso es un límite evidente para el ser humano, que se quiere dotado de sentido, inserto en una realidad explicada y con un fin, pero es un límite al que no queda más remedio que allanarse para, desde ahí, construir una moralidad que será contingente pero aún podría ser la vía de una emancipación.

El resultado es una caracterización de la moral como fenómeno mestizo. Las conclusiones derivadas de distintas áreas aportan un marco con un carácter empírico fuerte e impiden la construcción de modelos “puros” en ninguna de las grandes tradiciones de la moral. Es difícil no tener la sensación de que uno de los pecados mortales de las grandes propuestas morales históricas ha consistido en sobredimensionar un único aspecto en detrimento de otros, tal como se ha hecho recientemente en proyectos como el de la sociobiología. Los sentimientos explican mucho de la moralidad, la norma explica mucho de la moral y la virtud explica mucho de la moral, pero ninguno de estos aspectos explica toda la moralidad. Una moralidad no dogmática es también una moralidad mestiza, y eso obliga a que sea poco respetuosa con los grandes pensadores históricos y con las grandes tradiciones. Una tal moralidad debe librarse por tanto de algunos elementos que han pesado sobre la historia de las ideas; no puede construirse una obligación sobre la razón del individuo que evalúa medios y fines desde un plano abstracto, a la manera de Kant, ni puede plantearse la introspección carente de razón de Bauman, ni tiene lugar una proyección directa de los sentimientos no mediados como la que realizaron los moralistas británicos en el XVIII, sino que tiene que tener en cuenta la estructura real de los sujetos y sus sociedades. En este sentido, una moral que dé cuenta de las

diversas potencialidades y límites del ser humano no sólo es mestiza, también debe ser una moralidad plebeya, del común. Y aquí quedan muchos hilos por seguir, pero el que aparece con más rotundidad es el que une moral y política en la estela de construcciones colectivas universalistas, que puedan dar cuerpo a esa moralidad del común.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se muestra agrupada de acuerdo a las partes en las que se divide el trabajo para facilitar la localización de las referencias; en el caso de que una cita aparezca en varias partes, la referencia correspondiente se hace constar en cada uno de los bloques correspondientes.

Introducción

de Waal, F. B. M. 2007. *Primates y Filósofos*. Paidós Transiciones. . Vol. 66. Barcelona: Paidós.

Eagleton, Terry. 2004. *Las Ilusiones Del Posmodernismo*. Espacios Del Saber. Buenos Aires etc.: Paidós.

Gazzaniga, Michael S. 2012. *¿Quién manda aquí?: El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Paidós Transiciones. 1ª ed. Barcelona: Paidós.

Harvey, David. 2018. *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Quito; Madrid, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Traficantes de Sueños.

Knobe, Joshua y Nichols, Shaun. 2008. [An Experimental Philosophy Manifesto](#), en Knobe y Nichols (eds.) [Experimental Philosophy](#)

Loeb, Don y Alfano, Mark. 2014. “Experimental Moral Philosophy”. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford CA: Stanford University.

Muiño Santiago, Emilio. 2016. *Opción Cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: estudio de una transición sistémica ante el declive energético del siglo XXI*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Riechmann, Jorge. 2012. *Interdependientes y ecodependientes: ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus editorial.

Tomasello, M. 2010. *¿Por qué cooperamos?* . Buenos Aires ; Madrid: Katz

Tugendhat, Ernst. 2008. *Antropología en vez de metafísica*. Serie Cla-De-Ma. 1ª ed. Barcelona: Gedisa.

Parte 1

Amici, Federica, et al. 2014. "Calculated Reciprocity? A Comparative Test with Six Primate Species." *Primates* 55 (3): 447-457. doi:10.1007/s10329-014-0424-4.

Aureli, Filippo and Frans B. M. de Waal. 2000. "The Evolution and Development of Morality." In *Natural Conflict Resolution*, 252. Berkeley: University of California Press.

Barnes, Jennifer L. et al. 2008. "Helping Behaviour and Regard for Others in Capuchin Monkeys (*Cebus Apella*)." *Biology Letters* 4 (6): 638-640. doi:10.1098/rsbl.2008.0410.

Brosnan, Sarah F. 2006. "Nonhuman Species' Reactions to Inequity and their Implications for Fairness." *Social Justice Research* 19 (2): 153. doi:10.1007/PL00022136.

Bullinger, Anke F., Alicia P. Melis, and Michael Tomasello. 2011. "Chimpanzees, Pan Troglodytes, Prefer Individual Over Collaborative Strategies Towards Goals." *Animal Behaviour* 82 (5): 1135. doi:10.1016/j.anbehav.2011.08.008.

Call, Josep, Malinda Carpenter, and Michael Tomasello. 2002. "Copying Results and Copying Actions in the Process of Social Learning: Chimpanzees (*Pan Troglodytes*) and Human Children (*Homo Sapiens*)." *Animal Cognition* 8 (3):151-163. doi:10.1007/s10071-004-0237-8.

Call, Josep and Michael Tomasello. 2008. "Does the Chimpanzee have a Theory of Mind? 30 Years Later." *Trends in Cognitive Sciences* 12 (5): 187-192. doi:10.1016/j.tics.2008.02.010.

Chapais, Bernard. 2008. *Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Clay, Zanna y De Waal, Frans. 2013. " Development of Socio-Emotional Competence in Bonobos ." Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America Volumen 110, Número 45.

Cronin, Katherine A., Bridget A. Pieper, Edwin J. C. van Leeuwen, Roger Mundry, and Daniel B. M. Haun. 2014. "Problem Solving in the Presence of Others: How Rank and Relationship Quality Impact Resource Acquisition in Chimpanzees (Pan Troglodytes)." PloS One 9 (4): e93204. doi:10.1371/journal.pone.0093204.

De Waal, F. B. M. . 1997. *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder.

De Waal, F. B. M. 1995. "The Behavior of a Close Relative Challenges Assumptions about Male Supremacy in Human Evolution." *Scientific American* March 1995.

de Waal, F. B. M. 2015. *El Bonobo y Los Diez Mandamientos: En Busca De La Ética Entre Los Primates*. Booket Ciencia. Barcelona: Booket.

de Waal, F. B. M. 2007. *Primates y Filósofos*. Paidós Transiciones. . Vol. 66. Barcelona: Paidós.

de Waal, F. B. M. and Sarah F. Brosnan. 2003. "Monkeys Reject Unequal Pay." *Nature* 425 (6955): 297-299. doi:10.1038/nature01963.

de Waal, F. B. M. and Pier Francesco Ferrari. 2010. "Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition." *Trends in Cognitive Sciences* 14 (5): 201-207. doi:10.1016/j.tics.2010.03.003.

Dunbar, R. I. M. 2003. "The social brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective." *Annual Review of Anthropology* 32 (1): 163-181. doi:10.1146/annurev.anthro.32.061002.093158.

Eagleton, Terry. 2004. *Las Ilusiones Del Posmodernismo*. Espacios Del Saber. Buenos Aires etc.: Paidós.

Fossey, Dian. 1988. *Gorilas En La Niebla*. Biblioteca Científica Salvat. Vol. 39. Barcelona:

Salvat.

Galdikas, Biruté. 2013. *Reflejos Del Edén: Mis Años Con Los Orangutanes De Borneo*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Gilby, I. C., M. Emery Thompson, J. D. Ruane, and R. Wrangham. 2010. "No Evidence of Short-Term Exchange of Meat for Sex among Chimpanzees." *Journal of Human Evolution* 59 (1): 44-53.

Goodall, Jane. 1971. *En La Senda Del Hombre*. Barcelona: Salvat.

Hanus, Daniel and Josep Call. 2011. "Chimpanzee Problem-Solving: Contrasting the use of Causal and Arbitrary Cues." *Animal Cognition* 14 (6): 871-878. doi:10.1007/s10071-011-0421-6.

Harari, Yuval N. 2014. *De animales a dioses : breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.

Henrich, Joseph, et al. 2005. "Chimpanzees are Indifferent to the Welfare of Unrelated Group Members." *Nature* 437 (7063): 1357-1359. doi:10.1038/nature04243.

Hernando, Almudena. 2012. *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz.

Hirata, Satoshi. 2009. "Chimpanzee Social Intelligence: Selfishness, Altruism, and the mother–infant Bond." *Primates* 50 (1): 3-11. doi:10.1007/s10329-008-0122-1.

Horner, Victoria, J. Devyn Carter, Malini Suchak, and Frans B. M. de Waal. 2011. "Spontaneous Prosocial Choice by Chimpanzees." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108 (33): 13847-13851. doi:10.1073/pnas.1111088108.

Keltner, Dacher, E. J. Horberg, y Christopher Oveis. 2006. "Emotional Intuitions and Moral Play." *Social Justice Research* 19 (2): 208-217. doi:10.1007/s11211-006-0006-8.

Kendal, Rachel, et al. 2014. "Chimpanzees Copy Dominant and Knowledgeable Individuals: Implications for Cultural Diversity." *Evolution and Human Behavior*.

doi:10.1016/j.evolhumbehav.2014.09.002.

Liszkowski, Ulf, et al. 2009. "Prelinguistic Infants, but Not Chimpanzees, Communicate about Absent Entities." *Psychological Science* 20 (5): 654-660. doi:10.1111/j.1467-9280.2009.02346.x.

Lyn, Heidi, et al. 2013. "Apes Communicate about Absent and Displaced Objects: Methodology Matters." *Animal Cognition* 17 (1): 85-94. doi:10.1007/s10071-013-0640-0.

Melis, Alicia P., Brian Hare, y Michael Tomasello. 2009. "Chimpanzees Coordinate in a Negotiation Game." *Evolution and Human Behavior* 30 (6): 381-392. doi:10.1016/j.evolhumbehav.2009.05.003.

Melis, Alicia P., Brian Hare, y Michael Tomasello. 2006. "Engineering Cooperation in Chimpanzees: Tolerance Constraints on Cooperation." *Animal Behaviour* 72 (2): 275-286. doi:10.1016/j.anbehav.2005.09.018.

Mondragón-Ceballos, Ricardo. 2002. "La Inteligencia Maquiavélica De Los Primates y La Evolución Del Cerebro Social." *Salud Mental* 25 (5): 29.

Myowa-Yamakoshi, M. y T. Matsuzawa. 2000. "Imitation of Intentional Manipulatory Actions in Chimpanzees (Pan Troglodytes)." *Journal of Comparative Psychology* (Washington, D.C.: 1983) 114 (4): 381.

Nakamichi, Masayuki. 1999. "Spontaneous use of Sticks as Tools by Captive Gorillas (Gorilla Gorilla Gorilla)." *Primates* 40 (3): 487-498. doi:10.1007/BF02557584.

Peters, Abigail. 2015. *The Behavioral Flexibility of Pongo: "Mono-Social" Group Living and the Future of Wild Orangutans*. Colorado: Colorado University.

Povinelli, D. J. and J. Vonk. 2003. "Chimpanzee Minds: Suspiciously Human?" *Trends in Cognitive Sciences* 7 (4): 157-160.

Proctor, Darby, et al. 2013. "Chimpanzees Play the Ultimatum Game." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110 (6): 2070-2075. doi:10.1073/pnas.1220806110.

Pruetz, Jill Daphne. 2011. "Targeted Helping by a Wild Adolescent Male Chimpanzee (*Pan Troglodytes Verus*): Evidence for Empathy?" *Journal of Ethology* 29 (2): 365-368. doi:10.1007/s10164-010-0244-y.

Rendueles Menéndez de Llano, César. 2013. *Sociofobia: El cambio político en la era de la utopía digital*. Entrelíneas. 1ª en Capitán Swing ed. Madrid: Capitán Swing.

Riechmann, Jorge. 2012. *Interdependientes y ecodependientes: ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus editorial.

Rudolf von Rohr, Claudia, Judith M. Burkart, y Carel P. van Schaik. 2011. "Evolutionary Precursors of Social Norms in Chimpanzees: A New Approach." *Biology & Philosophy* 26 (1).

Sober, Elliott and David Sloan Wilson. 2000. *El Comportamiento Altruista. Ciencia*. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI de España.

Solís Santos, Carlos y Manuel A. Sellés. 2005. *Historia De La Ciencia*. Espasa Fórum. Pozuelo de Alarcón Madrid: Espasa Calpe.

Stanford, Craig B. 1998. "The Social Behavior of Chipanzees and Bonobos." *Current Anthropology Volume* 39, Number 4.

Tarnita, Corina E., Martin A. Nowak, y Edward O. Wilson. 2010. "The Evolution of Eusociality." *Nature* 466 (7310): 1057-1062. doi:10.1038/nature09205.

Tomasello, Michael. 2010. *¿Por Qué Cooperamos?*. Discusiones. 1ª ed. Buenos Aires ; Madrid: Katz.

Waller, Bruce N. 1997. "What Rationality Adds to Animal Morality." *Biology and Philosophy* 12 (3): 341-356. doi:10.1023/A:1006559328418.

Warneken, Felix y Michael Tomasello. 2009. "Varieties of Altruism in Children and Chimpanzees." *Trends in Cognitive Sciences* 13 (9): 397-402. doi:10.1016/j.tics.2009.06.008.

Wilson, Edward Osborne. 1977. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Yamagiwa, Juichi, John Kahekwa, y Augustin Kanyunyi Basabose. 2003. "Intra-Specific Variation in Social Organization of Gorillas: Implications for their Social Evolution." *Primates* 44 (4): 359-369. doi:10.1007/s10329-003-0049-5.

Yamamoto, Shinya y Masayuki Tanaka. 2010. "The Influence of Kin Relationship and Reciprocal Context on Chimpanzees' Other-regarding Preferences." *Animal Behaviour* 79 (3): 595-602. doi:10.1016/j.anbehav.2009.11.034.

Parte 2

Abduca, Ricardo Gabriel. 2007. "La Reciprocidad y El Don no Son La Misma Cosa." *Cuadernos De Antropología Social* (26): 107-124.

Al Wekhian, J. 2016. "Acculturation Process of Arab-Muslim Immigrants in the United States." *Asian Culture and History* 8: 89-99.

Alexander, Jason McKenzie. 2005. "The Evolutionary Foundations of Strong Reciprocity." *Analyse & Kritik* 27 (1): 106-112.

Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Berry, John W. 1997. "Immigration, Acculturation, and Adaptation." *Applied Psychology* 47 (1).

Bloch, Maurice. 2005. "Where did Anthropology Go? Or the Need for 'Human Nature'." In: Bloch, Maurice, (ed.) *Essays on Cultural Transmission*. LSE Monographs on social anthropology. Berg Publishers, Oxford, UK, pp. 1-20. ISBN 9781845202866 .

Boehm, Christopher. 2012. *Moral Origins : The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books.

Bowles, Samuel y Herbert Gintis. 2004. "The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations" *Theoretical Population Biology* 65 (1): 17-28.

Bowles, Samuel, Glenn C. Loury, y Rajiv Sethi. 2014. "Group Inequality." *Journal of the*

European Economic Association 12 (1): 129-152.

Brown, Michael F. 2010. "Relativismo Cultural 2.0." *Textos De Antropología Contemporánea*, 25: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Chapais, Bernard. 2008. *Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

De Waal, F.B.M. 2006. *Primates y Filósofos*. Paidós Transiciones. Vol. 66. Barcelona: Paidós.

Waal, F.B.M. de. 1997. *Bien Natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder.

Díaz de Rada, Ángel. 2012. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Colección Estructuras y Procesos. Serie Antropología. 1ª ed. Madrid: Trotta.

Dunbar, Robin. 2003. "the social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective" *Annual Review of Anthropology* Vol. 32: 163-181.

Harris, Marvin. 1999. *Introducción a La Antropología General*. 6ª, rev., 1ª reimp. ed. Vol. 15. Madrid: Alianza.

Hill, R. A. y R. Dunbar. 2003. "Social Network Size in Humans." *Human Nature Volume* 14, Issue 1, pp 53–72.

Junger, Sebastian. 2017. *Tribu: sobre vuelta a casa y pertenencia*. Madrid: Capitán Swing.

Kottak, Conrad Phillip. 2006. *Antropología Cultural*. 11ª ed. Madrid: McGraw-Hill.

Lévi-Strauss, Claude. 2001. *Race Et Histoire. Race Et Culture*. Colección Teorema. Paris: Albin Michel.

Mac Carron, P., K. Kaski, y R. Dunbar. 2016. "Calling Dunbar's Numbers." *Social Networks* 47: 151-155.

Martínez Veiga, Ubaldo. 2010. *Historia de la antropología*. Colección Grado. 1ª ed. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Marx, Karl. 1973 (1867). *El capital: crítica de la economía política*. Teoría y Crítica. 3ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

- Matera, C., C. Stefanile, y R. Brown. 2011. "The Role of Immigrant Acculturation Preferences and Generational Status in Determining Majority Intergroup Attitudes" *Journal of Experimental Social Psychology* 47(4) July: 776-785.
- Mithen, Steven. 1998. *Arqueología De La Mente*. Drakontos. Barcelona: Crítica.
- Narotzky, Susana. 2004. *Antropología económica*. 1ª ed. Barcelona: Melusina.
- Ndika, Nnenna. 2013. "Acculturation: A Pilot Study on Nigerians in America and their Coping Strategies" *SAGE Open* October-December: 1-8.
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Mapas. 2ª ed. Vol. 40. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pettigrew, Thomas F. 2008. "Future Directions for Intergroup Contact Theory and Research" *International Journal of Intercultural Relations* 32: 187–199.
- Rubio Carracedo, José. 1979. "El Relativismo Moral Hoy" *Arbor* 103 (401): 7.
- Ruiter, J., G. Weston, y S. M. Lyon. 2011. "Dunbar's Number: Group Size and Brain Physiology in Humans Reexamined" *American Anthropologist* Volume 113, Issue 4.
- Sahlins, Marshall, Emilio-Germán Muñiz Castro, y Emma Fondevila. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Akal Universitaria. 2ª ed. Vol. 61. Serie Antropología. Madrid: Akal.
- Santiago Muíño, Emilio. 2015. *Opción Cero: Sostenibilidad y socialismo en la Cuba Postsoviética*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Stuart J, Ward C, Jose P.E, Narayanan P. 2010. "Working with and for Communities: A Collaborative Study of Harmony and Conflict in Well-Functioning, Acculturating Families" *International Journal of Intercultural Relations* 34: 114–126.
- The Executive Board, American Anthropological Association. 1947. "Statement on Human Rights" *American Anthropologist* 49 (4): 539-543.
- Trivers, Robert. 1971. "The Evolution of Reciprocal Altruism" *The Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.
- Tugendhat, Ernst. 2008. *Antropología en vez de metafísica*. Serie Cla-De-Ma. 1ª ed. Barcelona: Gedisa.

Van Acker, K. y N. Vanbeselaere. 2011. "Bringing Together Acculturation Theory and Intergroup Contact Theory: Predictors of Flemings' Expectations of Turks' Acculturation Behavior" *International Journal of Intercultural Relations*: 334–345.

Welsch, Wolfgang. 2014. *Hombre y mundo: filosofía en perspectiva evolucionista*. 1ª ed. Valencia: Pre-textos.

Parte 3

Albert, Jacobo, Sara López-Martín, y Luis Carretié. 2010. "Emotional Context Modulates Response Inhibition: Neural and Behavioral Data" *Neuroimage* 49 (1): 914-921.

Appiah, Kwame Anthony. 2010. *Experimentos de Ética*. Madrid/Buenos Aires: Katz.

Aronson, Elliot. 2000. *El animal social: introducción a la psicología social*. El Libro De Bolsillo. Humanidades. Vol. 571. Madrid: Alianza.

Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Bechara, A., H. Damásio, y A. R. Damásio. 2000. "Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex" *Cerebral Cortex* (New York, N.Y.: 1991) 10 (3): 295.

Burns, Tom R. y Anna Gomolińska. 2000. "The Theory of Socially Embedded Games: The Mathematics of Social Relationships, Rule Complexes, and Action Modalities" *Quality and Quantity* 11/2000, Volumen 34, Número 4: 379 - 406.

Cameron, C. Daryl, Joshua Knobe, y B. Keith Payne. 2010. "Do Theories of Implicit Race Bias Change Moral Judgments?" *Social Justice Research* 23: 272-289.

Carretié Arangüena, Luis. 2016. *Anatomía de la mente: Emoción, cognición y cerebro*. Psicología. 2ª ed. Madrid: Pirámide.

Churchland, P. M. 2001. "Hacia Una Neurobiología Cognitiva De Las Virtudes Morales". Suplemento, editado por Pascual F. Martínez-Freire. Madrid: *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*.

Damásio, António. 2013. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Booket Ciencia. 1ª en colección Booket ed. Barcelona: Booket.

Damásio, António. 1996. *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Drakontos. Barcelona: Crítica.

Damásio, António. 2017. *El extraño orden de las cosas: la vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Madrid: Destino.

Ekman, Paul y Wallace V. Friesen. 2003. *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Clues*. ISHK. Malor Books.

Elster, Jon. 2010. *La explicación del comportamiento social*. Sociología. Barcelona: Gedisa.

Evers, Kathinka. 2010. *Neuroética: Cuando la materia se despierta*. Madrid: Katz.

Gazzaniga, Michael S. 2012. *¿Quién manda aquí?: El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Paidós Transiciones. 1ª ed. Barcelona: Paidós.

Gazzaniga, Michael S. 2006. *El cerebro ético*. Paidós Transiciones. [The ethical brain]. Vol. 61. Barcelona: Paidós Ibérica.

Giner, Salvador. 2012. *El origen de la moral: Ética y valores en la sociedad actual*. Madrid: Península.

Guedes Gondim, Sônia M. y José Luis Álvaro Estramiana. 2010. "Naturaleza y Cultura en el estudio de las emociones." *RES. Revista Española de Sociología* (13): 31-47.

Kahneman, Daniel y Amos Tversky. 1974. "Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases" *Science* Vol. 185, No. 4157. (Sep. 27, 1974): 1124-1131.

Kahneman, Daniel. 2012. *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate Psicología. Barcelona: Debate.

Kottak, Conrad Phillip. 2006. *Antropología cultural*. 11ª ed. Madrid: McGraw-Hill.

Levav, Miriam. 2005. "Neuropsicología De La Emoción. Particularidades En La Infancia"

Revista Argentina De Neuropsicología 5: 15-24.

Levy, Neil. 2014. *Neuroética: Retos para el siglo XXI*. 1ª en español ed. Madrid: Avarigani.

Libet, Benjamin. 1985. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action" *Behavioral and Brain Sciences* 8 (4): 529-539.

Loftus, Elisabeth. 1995. "The Formation of False Memories" *Psychiatric Annals* 25-12. Diciembre de 1995: 720-725.

Palmero Cantero, et al. 2006. "Certezas y controversias en el estudio de la emoción." *Reme* 9 (23-24).

Ramírez Goicoechea, Eugenia. 2001. "Antropología «compleja» de las emociones humanas" *Isegoría* (25): 177-200.

Riechmann, Jorge. 2012. *Interdependientes y ecodependientes: ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus editorial.

Silva, C. 2005. "Regulación emocional y psicopatología: el modelo de vulnerabilidad/resiliencia." *Revista Chilena De Neuro-Psiquiatría* 43 (3): 201-209.

Soon, Chun Siong, Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze, and John-Dylan Haynes. 2008. "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain." *Nature Neuroscience* 11 (5): 543.

Trivers, Robert (2013). *La insensatez de los necios: la lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores

Wilson, Edward O. 2012. *La conquista social de la tierra*. Barcelona: Debate.

Parte 4

Anderson, Perry, E. P. Thompson. 1985. *Teoría política e historia*. Teoría. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI de España.

- Aranguren, José Luis L. 1979. *Ética*. Alianza Universidad Textos. Vol. 19. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto. pensamiento*. Madrid: Taurus.
- Corcuff, P. 1998. *Las nuevas sociologías*. Alianza Editorial, Madrid.
- Durkheim, Émile. 2000. *Las Reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. El Libro De Bolsillo. 1ª en "Área de conocimiento: ciencias sociales" ed. Vol. 3802. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, Émile y Alberto J. Ribes Leiva. 2012. *La división del trabajo social. clásicos del pensamiento económico y social*. Serie Sociología. Vol. 10. Madrid: Minerva.
- Eribon, Didier. 2006. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Colección Argumentos. Vol. 259. Barcelona: Anagrama.
- Fischer, Mark. 2016. *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Martínez García, José Saturnino. 2017. "El Habitus. Una Revisión Analítica" *Revista internacional de sociología* 75 (3): 067.
- Gazzaniga, Michael S. 2012. *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Paidós Transiciones. 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Giner, Salvador. 2012. *El origen de la moral: ética y valores en la sociedad actual*. Madrid: Península.
- Giner, Salvador. 2002. "La Urdimbre Moral De La Modernidad." *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 36.
- Gobille, Boris. 2018. "Explotación, Alienación y División Social Del Trabajo." *Viento Sur* [Fecha de consulta 17/02/2018].
- Goldthorpe, John H. 2010. *De la sociología*. Colección Clásicos Contemporáneos. 1ª ed. Vol. 01. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas / Boletín Oficial del Estado.

- Jameson, Fredric. 1991. *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós Studio. 1ª ed. Vol. 83. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 2001. *Race et histoire. Race et culture*. París: UNESCO/Albin Michel.
- MacIntyre, Alasdair. 2017. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Madrid: Rialp
- Martínez Martínez, Francisco. 1991. *Metafísica*. Madrid: UNED.
- Marx, Karl. 1975 (1867). *El Capital: Crítica de la economía política*. Teoría y Crítica. 3ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Rendueles, César. 2013. "Teoría Social y Experiencia Histórica. La Polémica Entre EP Thompson y Louis Althusser." *Sociología Histórica* (3): 177-197.
- Riechmann, Jorge. 2015. *Autoconstrucción: La transformación cultural que necesitamos*. Madrid: Catarata.
- Riechmann, Jorge. 2005. *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Catarata.
- Sánchez García, Raúl. 2008. "Habitus y clase social. Una aplicación empírica en el campo de los deportes de combate" *Papers: Revista De Sociología* (89): 103-125.
- Silver, Beverly J. 2005. *Fuerzas de trabajo*. Vol. 31 Ediciones AKAL.
- Simmel, Georg. 2011. *El conflicto de la cultura moderna*. Córdoba (Argentina): Editorial UNC.
- Simmel, Georg. 1939. *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Thompson, E. P. 1995. *Costumbres en común crítica*. Barcelona.
- Thompson, E. P. 2012. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Entrelíneas. Madrid: Capitán Swing.
- Tönnies, Ferdinand y Ander Gurrutxaga Abad. 2011. *Comunidad y asociación*. Clásicos del Pensamiento Económico y Social. Serie Sociología. Vol. 9. Madrid: Minerva.

Wright, Erik Olin. 1994. *Clases*. Siglo XXI Madrid.

Parte 5

Attfield, Robin. 2001. "Postmodernism, Value and Objectivity" *Environmental Values*: 145-162.

Bauman, Zygmunt. 2009. *Ética Posmoderna*. 1ª en España ed. Madrid: Siglo XXI.

Cokelet, Bradford. 2014. "Virtue Ethics and the Demands of Social Morality" *Oxford Studies Normative Ethics: Volume 4*. Oxford University Press.

Echeverría, Javier. 2007. *Ciencia del bien y el mal*. Pensamiento Herder. Barcelona: Herder.

Hernando, Almudena. 2012. *La fantasía de la individualidad: Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Conocimiento. 1ª ed. Buenos Aires ; Madrid: Katz.

Knobe, Joshua. 2006. "Folk Psychology, Folk Morality". Princeton University.

MacIntyre, Alasdair C. 2001. *Animales racionales y dependientes*. Paidós Básica. Vol. 111. Barcelona: Paidós Ibérica.

MacIntyre, Alasdair C. 2002. *Historia de la ética*. Paidós Básica. Vol. 2. Barcelona: Paidós Ibérica.

MacIntyre, Alasdair C. 2013. *Tras la virtud. contemporánea*. Humanidades. 1ª en Austral ed. Barcelona: Austral.

Pin, Víctor Gómez. 2007. "Ciencia Prohibida... Ciencia Buscada (A Propósito De La Ciencia Del Bien y Del Mal De Javier Echeverría)." *Isegoría* (36): 309-315.

Riechmann, Jorge. 2015. *Autoconstrucción: La transformación cultural que necesitamos*. Madrid: Catarata.

Tessman, Lisa. 2017. *When doing the right thing is impossible*. New York: Oxford university Press.

Índice

A modo de introducción.....	3
Marco, objetivos y aclaraciones conceptuales y metodológicas.....	3
Escenario: las aportaciones científicas a la reflexión ética.....	3
¿Existe todavía una naturaleza humana?.....	6
Posiciones teóricas.....	7
El recorrido de la investigación.....	9
Capítulo 0.....	13
Lecciones de la teoría evolutiva.....	13
Ética y biología.....	14
Primera parte Los rasgos generales del comportamiento de los primates no humanos y su proyección ética.....	19
Capítulo 1.....	23
Los cuatro grandes primates.....	23
Chimpancés (Pan paniscus6).....	23
Socialidad.....	23
Jerarquía.....	28
Cognición.....	31
Dependencia ecológica.....	33
Orangutanes.....	35

Socialidad.....	35
Cognición.....	38
Dependencia ecológica.....	39
Gorilas.....	39
Socialidad.....	39
Jerarquía.....	41
Cognición.....	42
Dependencia ecológica.....	43
Bonobo.....	44
Socialidad.....	45
Jerarquía.....	46
El marco de comportamiento primate.....	
.....	48
Capítulo 2.....	55
Cognición social, cooperación y altruismo.....	55
desde la perspectiva de la primatología.....	55
Capacidades cognitivas: la abstracción.....	55
Habilidades sociales.....	58
Reciprocidad, cooperación, altruismo.....	61
Una teoría de la mente.....	65

Primeras conclusiones preliminares.....	71
El comportamiento primate y la noción de moralidad.....	71
La proyección sobre los límites del comportamiento moral.....	77
Parte 2. La antropología en busca de la naturaleza ética.....	81
Capítulo 3.....	85
El grupo y la tribu.....	85
El grupo y la tribu.....	85
La teoría del cerebro social.....	91
Capítulo 4.....	97
La pervivencia de la tribu y de su cultura.....	97
Lo que llamamos cultura.....	98
Aculturación.....	104
Capítulo 5.....	111
Construcción de las normas y cooperación.....	111
Normatividad en el comportamiento.....	111
Cooperación.....	117
Potllach vs. Kula.....	121
La cooperación desde el punto de vista de la teoría de juegos.....	125
Una reciprocidad fuerte.....	130
Segundas conclusiones preliminares.....	133

La producción de la moral en el contexto comunitario.....	133
Parte 3. Bases psicológicas y aproximaciones a la neurociencia.....	141
Capítulo 6.....	143
Emoción moral, autocontrol y consciencia.....	143
Bases psicobiológicas de la emoción.....	143
Emoción, consciencia y evaluación.....	143
El carácter social y la universalidad biológica de la emoción.....	148
Consciencia, inconsciencia y determinismo.....	150
El auto-control.....	155
Capítulo 7.....	157
Los condicionamientos desde la psicología conductual y psicosocial.....	157
Sesgos psicológicos de la racionalidad.....	158
Representatividad.....	159
Disponibilidad.....	160
Ajuste y anclaje.....	161
Causalidad.....	161
Otros sesgos cognitivos.....	162
Marcos evaluativos: memoria, actitud, pretensión de racionalidad.....	165
Memoria.....	165
Prejuicios.....	166

Pretensión de racionalidad.....	167
Normas sociales.....	169
Reglas y teoría de juegos.....	170
Algunos ejes comunes.....	171
Capítulo 8.....	173
Comportamiento moral y neuroética.....	173
La formación de conocimiento moral desde la perspectiva neurológica.....	174
Tendencias preferenciales.....	177
El desarrollo y el intercambio en el plano moral.....	180
Terceras conclusiones preliminares.....	187
¿Hacia una moral de la virtud aristotélica?.....	187
La plasticidad neurológica y la agencia ³⁹	187
Valores y evaluación.....	191
Socialidad.....	192
Un super-yo afirmativo con vocación narrativa.....	194
Virtud, norma y control del comportamiento.....	196
Parte 4. La perspectiva sociológica.....	197
Capítulo 9.....	199
La formación del sujeto social.....	199
¿Por qué lo social? Lo colectivo y lo individual en el comportamiento humano.....	199

La clase (modelo de formación social de grupo).....	202
La clase como estructura.....	203
La clase como comunidad.....	205
Construcción y condiciones objetivas.....	207
Capítulo 10.....	211
Producción social de la moral.....	211
Lo social y lo moral.....	211
Los límites de Durkheim.....	214
¿Un <i>habitus</i> moral?.....	215
Campo y <i>habitus</i>	216
<i>Habitus</i> y comportamiento libre.....	217
Comportamiento social y bases neurológicas.....	219
<i>Habitus</i> y grupos minoritarios.....	220
El conflicto en la constitución de la moralidad social.....	225
El marco social de la posmodernidad.....	226
El sujeto bajo el prisma posmoderno.....	227
Espacio, tiempo y estructura.....	228
De nuevo el sujeto y la acción.....	229
Cuartas conclusiones preliminares.....	233
Moralidad, grupo y marco social.....	233

Parte 5. El Campo de la Moralidad.....	241
Capítulo 11.....	243
Virtud, regla, valor.....	243
La virtud en la tradición moral.....	243
Virtud, constitución natural y dependencia.....	246
El proyecto de valores naturales.....	249
Normas, valores y virtud.....	251
Capítulo 12.....	257
CONCLUSIONES: La praxis moral.....	257
El papel de la moral en el juicio racional.....	257
La articulación social de la moral.....	262
Reciprocidad.....	262
Configuración colectiva de los valores.....	265
Límites y disfunciones.....	267
¿Una moral individual?.....	269
Una moral plebeya, mestiza, material y contingente.....	270
Bibliografía.....	273
Introducción.....	273
Parte 1.....	274
Parte 2.....	279

Parte 3.....282

Parte 4.....284

Parte 5.....287